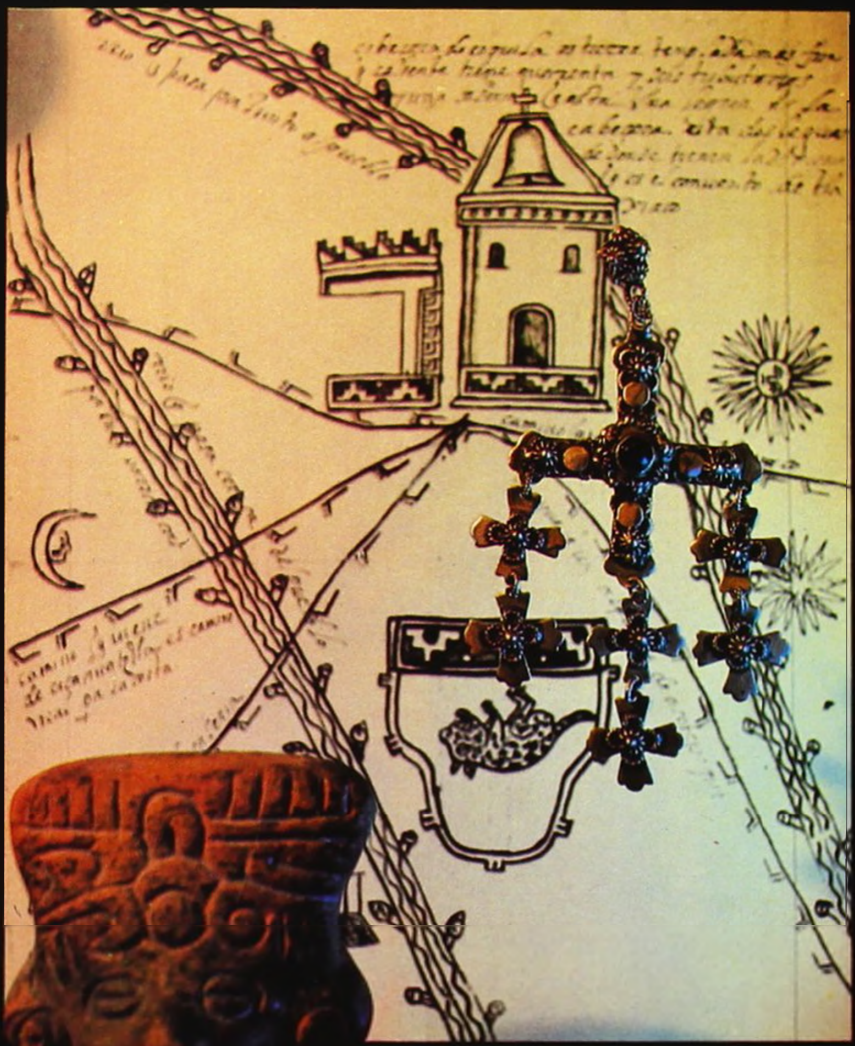
Marcello Carmagnani

El regreso de los dioses

El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII



LOS CONTENIDOS DE ESTE LIBRO PUEDEN SER
REPRODUCIDOS EN TODO O EN PARTE, SIEMPRE
Y CUANDO SE CITE LA FUENTE Y SE HAGA CON
FINES ACADÉMICOS Y NO COMERCIALES

Roland Spores, "The Zapotec and Mixtec at Spanish Contact", en R. Wauchope (comp. gral.), Handbook of Middle American Indians, *vol. IV, parte 2, p. 963.*

MARCELLO CARMAGNANI

El regreso de los dioses

El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca

Siglos XVII y XVIII

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

972.01
C287X
Ej. 2

300017

Primera edición, 1988

D.R. © 1988, Fondo de Cultura Económica, S. A. de C. V.
Avenida de la Universidad, 975; 03100 México, D. F.

ISBN 968-16-3006-8

Impreso en México

MARCELLO CARMAGNANI

Nació en Verona en 1940 y estudió en Italia y en Francia, especializándose en historia económica. Empezó a interesarse en los problemas históricos de América Latina en los años sesenta y a partir de sus cátedras en la Universidad de Turín concentró su atención en la historia de México. Entre sus libros más importantes se encuentran *Formación y crisis de un sistema feudal. América Latina* (Siglo XXI); *Estado y sociedad en América Latina (1850-1930)* (Grijalbo). Actualmente es profesor de Historia de América Latina en la Universidad de Turín.

A Paola y Elena

que aman a Puerto Escondido

INTRODUCCIÓN

Hay libros que requieren de un largo discurso introductorio y otros, como éste, que no lo necesitan. El presente libro no lo requiere porque no nació de hipótesis teóricas sino más bien de una intuición modesta que, con el pasar del tiempo, se conjugó con otras; éstas, enriquecidas por el análisis de los restos materiales, hicieron nacer progresivamente algunas ideas traducidas con posterioridad en libro.

La intuición inicial surgió hace una decena de años, a partir de una observación sobre la evolución de los precios mexicanos del siglo XVIII. Al analizar los precios de uno de los principales productos del mundo indio de Oaxaca, la grana cochinilla, noté que ellos presentaban una evolución muy diferente de los precios del maíz de la ciudad de México. Esta constatación me impulsó a investigar, sin obtener ninguna buena explicación de los estudios existentes, acerca de la organización de la producción y del intercambio indio en general y de la grana cochinilla en particular.

Posiblemente mi curiosidad se habría detenido allí de no mediar una estadía en Oaxaca durante la cual, fascinado por la región y por la riqueza humana que encontré en los pueblos indios, volví nuevamente a interrogarme —y esta vez con más fuerza— no sólo por los precios sino más bien por la racionalidad económica presente en las sociedades indias durante la dominación colonial y neocolonial.

La curiosidad por comprender la lógica económica india, adoptada bajo el efecto de una seducción, me pareció inicialmente un pretexto para justificar mis viajes a Oaxaca y cuestionar mis planteamientos historiográficos, sin darme cuenta de que ella hacía progresivamente expandir mi interés por la entera sociedad india. Cuando me percaté de ello, la inquietud inicial se había reformulado, ampliado y, sobre todo,

confundido en una genérica voluntad de reconstruir la racionalidad presente en la etnicidad india en el área de Oaxaca.

A la distancia, me doy cuenta que mi ambición analítica me hizo efectuar un largo viaje en el tiempo y en el espacio que, a más de replantear y ensanchar mi horizonte intelectual, me ha proporcionado la casi certeza que las realidades étnicas son de tal modo multidimensionales, omnicomprensivas, que cualquier intento de comprenderlas globalmente presupone una buena dosis de presunción. Con todo, me parece que por lo menos comprendí algunos de los límites presentes en los estudios antropológicos, históricos y etnohistóricos relativos a la etnicidad para reprochar, en especial a los estudios históricos y etnohistóricos, el no haberse preocupado suficientemente por captar como los grupos étnicos perciben la continuidad y la discontinuidad entre su pasado prehispánico y su presente, y entre su presente y su pasado colonial y neocolonial.

Durante mis conversaciones con miembros de diferentes pueblos tuve la impresión que el pasado prehispánico es percibido en modo diferente al pasado colonial y neocolonial. La diferencia, según logré entender, es que mientras el pasado prehispánico es casi mitológico, el pasado colonial y neocolonial es sentido, en cambio, como algo todavía vivo en el presente. Posiblemente los grupos indios vieron y vivieron la invasión como un acontecimiento estructuralmente irreversible y lo interiorizaron como una ruptura histórica trascendental. En cambio, el pasado colonial y neocolonial es vivido como un momento de aceptación de una nueva lógica; ésta podía ser parcialmente reversible a partir de una serie de actos concretos, cotidianos, que permitieran crear un estilo de vida diferente del hispánico, evitando así que su identidad étnica se disolviese en un todo indiferenciado.

¿Resistencia pasiva? Este concepto sintetiza muy mal una lucha cotidiana a partir de tantas cosas al parecer poco importantes, de la cual los grupos indios han perdido la memoria para conservar simbólicamente los resultados conseguí-

dos. Terminé así por enfocar mi interés en este conjunto de pequeñas cosas materiales e inmateriales que podían ayudarme a esclarecer cómo los grupos étnicos lograron, paso a paso, hacer compatible la dominación colonial y neocolonial con la voluntad de seguir siendo ellos mismos. De esta forma trataba de traducir, posiblemente de un modo imperfecto, la percepción de mis interlocutores indios de la continuidad entre su pasado colonial y su presente.

Sin duda, este proceso de reconstitución étnica podía ser estudiado, y quizá más adecuadamente, a partir de sus manifestaciones en las sociedades indias actuales. Terminé por orientarme, en cambio, hacia los primeros signos del proceso pensando que podía echar mano de una parte de mi bagaje histórico. Mi opción tuvo que ver también con la necesidad apremiante de comprender la diferencia entre la forma de la identidad india colonial y la forma que ella adopta hoy en día. La identidad étnica no es un principio eterno e inmutable sino un fenómeno que acontece en sociedades concretas, susceptible por lo tanto de sufrir una evolución histórica.

Los peligros que aún ahora veo en una empresa de este tipo es que lo apasionante del tema pueda convertirse en insípido haciendo uso exclusivo del análisis histórico. Éste, como acontece en la mayoría de los estudios sobre las sociedades indias coloniales, recorre pedestremente la senda impuesta por la documentación sin lograr captar la dimensión evolutiva de la etnicidad. El temor de que también mi análisis terminara siendo prisionero de la documentación se manifestó con fuerza durante mi segunda estadía en México, durante la cual me di cuenta que estudiaba los restos históricos, olvidándome de lo que había aprendido de la antropología. Me percaté que la posibilidad de traducir historiográficamente las sugerencias de la antropología requiere no sólo tener presentes, y bien presentes, dichas sugerencias sino también establecer una constante interrelación entre ellas y el horizonte histórico que, a su vez, es el producto de una reflexión sobre los mismos restos históricos.

Reflexionando sobre las fuentes históricas disponibles me di cuenta que éstas encuentran su origen en el contacto administrativo o político con la sociedad colonial, lo cual implica que cada documento tiene un fin utilitario que debe ser comprendido, pues los elementos que la fuente contiene sobre el mundo indio pueden haber sido forzados por quienes lo generaron. Los elementos susceptibles de ser recuperados son, entonces, los que tienen escasa vinculación con su fin específico y pueden ofrecernos, como acontece con las declaraciones de los testigos, informaciones directas, indirectas e incluso marginales, relativas al mundo indio. Este tipo de análisis intersticial, o residual, de la documentación hispánica nos permite recuperar un inmenso material susceptible de comprender la historia de los grupos étnicos durante la dominación colonial, superando las aproximaciones corrientes que la visualizan a partir de su relación institucional o económica con la sociedad colonial.

El análisis intersticial es posible sólo a condición que las hipótesis analíticas posean independencia entre sí, no estén estructuradas en un modelo, sean susceptibles de ser explicitadas y comprendan, en un todo único, sugerencias históricas y antropológicas. La autonomía y la explicitación de las hipótesis permiten descomponer en una multitud de partes la documentación, valorizar cada una de ellas en la formulación y en la elaboración de hipótesis histórico-antropológicas y recuperar una pluralidad de niveles informativos.

No hay, pues, un modelo al cual se puedan o deban reconducir las hipótesis, pues éstas son susceptibles de ser ordenadas sólo una vez concluido el proceso de reconstrucción histórica. Esta ausencia de un modelo encuentra su fundamento en el hecho de que los que existen y a los cuales podía hacer referencia son esencialmente de tipo estructural y me pareció que una caracterización estructural de los grupos indios como parte de una sociedad estamental o de clase no me proporcionaba ninguna ayuda para reconstruir diacrónicamente el proceso de reformación de la identidad étnica. Las

discusiones con Nancy Farriss, que estaba por publicar su espléndido estudio sobre los mayas, y con Juan y Judith Villamarín, que preparan un estudio sobre las sociedades indias en Colombia, reforzaron mis planteamientos y fueron de gran utilidad para evitar incluso la tentación de elaborar un modelo alternativo de las sociedades indias bajo estudio.

Los estímulos recibidos y el ir y venir de los restos históricos a la antropología y de la historiografía a los documentos, me permitieron comprender que la invasión ibérica desarticuló el mundo indio y autonomizó progresivamente los elementos constitutivos de la etnicidad de su referente central, la identidad. Faltando este referente, algunos elementos —como la organización política— se disuelven mientras otros —como la organización familiar y la territorial— logran reorganizarse, encontrar una nueva coherencia y crear un nuevo referente totalizante compatible con el contexto colonial. En esta forma se da vida a un proceso, que he llamado de reconstitución étnica, que permite a las sociedades indias de Oaxaca frenar, en los últimos decenios del siglo XVI, la desestructuración operada por la Conquista para dar progresivamente vida, a partir de los años de 1620-1630, a una nueva forma de identidad india. Ésta se consolida entre fines del siglo XVII y primera mitad del siglo XVIII y se expande en seguida hasta que una nueva conquista, acontecida entre 1847 y 1853, vuelve a destruir la identidad india.

La reconstitución étnica es entonces un proceso de larga duración, plurisecular, que reelabora constantemente los elementos prehispánicos a la luz de los elementos internos y de los elementos condicionantes de las sociedades indias, favoreciendo la consolidación y la expansión de la identidad étnica. En esta forma, el proceso de reconstitución permite a las sociedades indias reelaborar y proyectar al futuro un patrimonio étnico, desarrollar una nueva racionalidad, una nueva lógica, diferente de la prehispánica, pero no por ello menos india de la precedente. La nueva identidad étnica no es entonces simplemente una forma de autodefensa frente al

contexto colonial o el resultado de los intereses de grupo existentes en las sociedades indias, sino más bien el resultado de una voluntad colectiva orientada a no perder un conjunto de valores o actitudes que ellos consideran importantes y significativos para su autodefinición.

Esta caracterización de la reconstitución étnica permite superar la difusa opinión de un mundo indio inmóvil, siempre igual a sí mismo, desgastado por la acción de fuerzas exclusivamente externas y permite acercarse a él con la percepción —que aún hoy en día tienen los grupos indios— de un mundo en el cual conflictualidad y solidaridad se mezclan. Las sociedades indias no son, pues, ni la imagen idílica de sociedades comunitarias ni tampoco la imagen negativa de sociedades en permanente desestructuración. El proceso de reconstitución étnica cierra la fase inaugurada por la invasión ibérica y da vida a una nueva forma india que sintetiza los elementos indios del pasado y del presente en una imagen coherente, capaz de abrazar y combinar en un nuevo todo *status*, papeles e identidades menores y dar nacimiento a una visión totalizante del mundo, de la sociedad y de la política.

Fuente de estas hipótesis, maduradas en el constante ejercicio de la observación directa e indirecta de las sociedades indias de Oaxaca y de su comparación con sociedades similares y diferentes, me pareció que el proceso de reconstitución étnica encuentra su fundamento en un inconsciente colectivo de querer seguir siendo indios. Esta voluntad se expresa en símbolos fácilmente comprensibles por todos los miembros del grupo étnico, que sintetizan las adquisiciones dignas de ser conservadas, permiten precisar los límites de la etnicidad e individualizar los elementos materiales e inmateriales que concurren a reproducirla.

Por estos motivos atribuyo una particular importancia al análisis desarrollado en el capítulo I, en el cual trato de comprender el valor simbólico del espacio para la identidad étnica. En efecto, la idea del espacio se traduce en una serie

de símbolos fácilmente comprensibles que permiten a los grupos étnicos actuar en forma positiva utilizando los recursos naturales concedidos por las divinidades. En esta forma, la naturaleza no es una fuerza hostil, enemiga de los hombres, sino una aliada del grupo étnico.

Esta relación con la naturaleza, mediada por las divinidades, requiere de la acción constante y directa del grupo étnico, pues es él quien debe definir, defender y organizar el espacio que le ha sido concedido. El espacio adquiere así su expresión concreta en el territorio, pero conservando siempre una connotación sagrada. Espacio y territorio constituyen dos dimensiones de las cuales si bien la segunda, el territorio del grupo étnico, es determinado por la primera, el espacio de los dioses, la organización y gestión del territorio corresponde exclusivamente al grupo indio. Así como el espacio, el territorio se presenta en el inconsciente colectivo bajo forma de símbolos: los límites del territorio y los atributos de sus elementos constitutivos (cabecera, sujetos, barrios) son conocidos por los integrantes del grupo étnico como lo son los atributos de las diferentes divinidades. El territorio materializa entonces la alianza entre los dioses y los hombres y estos últimos, defendiéndolo de las amenazas coloniales y de las fuerzas enemigas internas, terminan por defender su existencia y honrar a los dioses.

Si insisto sobre el alto significado simbólico y la estrecha vinculación entre espacio y territorio en el imaginario étnico no es para poner solamente en evidencia su fuerza creativa en la fase inicial, de consolidación y de expansión de la identidad étnica, sino también para establecer el referente de las acciones económicas, sociales y políticas de los grupos étnicos. En efecto, si se continúa estudiando a las sociedades indias exclusivamente a la luz de sus instituciones económicas y políticas no se logrará superar la imagen de sociedades que repiten sin cesar las mismas acciones.

A partir del referente espacial y territorial —analizado en los capítulos I y II— he tratado de observar —en el ca-

pítulo III— los mecanismos de la acción económica y social con el fin de descubrir la racionalidad en la lógica de las estrategias adoptadas. Logré ver que las complejas estrategias económicas y sociales, orientadas a satisfacer las necesidades inmediatas y futuras de los grupos étnicos, responden a una pluralidad de instancias, desde la organización familiar hasta la organización territorial, pasando por las organizaciones de grupo y territoriales intermedias. La racionalidad diferenciada por organización, diversa de la que desearía imponerle el contexto colonial pero no totalmente insensible a él, tiene una lógica similar a la del espacio y la del territorio: la organización territorial es superior al conjunto de las organizaciones intermedias y éstas al conjunto de las organizaciones familiares. Dicho en otras palabras, las acciones cotidianas se ordenan siguiendo el mismo principio del espacio y del territorio: reconocen que el todo es superior a las partes y, por lo tanto, las acciones cotidianas no sólo satisfacen necesidades materiales presentes y futuras sino también deben contribuir a defender el territorio y honrar a las divinidades. Sólo a través de esta subordinación a las divinidades y al territorio se asegura la unidad del grupo étnico y las organizaciones intermedias y familiares obtendrán, en reciprocidad, protección, seguridad y participación en una empresa común.

Se interioriza así en la cotidianidad el principio jerárquico, que tiene su fundamento sagrado en la jerarquía de las divinidades y su fundamento mundano en la jerarquización territorial, regulado concretamente por una organización política y social. Esta regulación política y social —que analizo en el capítulo IV— se presenta dotada de cierta autonomía, pues ella asigna a cada jefe de unidad familiar una precisa función dando la debida importancia a su grado de prestigio, honor y riqueza y vinculándolo con su capacidad de honrar y servir el cargo y, por lo tanto, al grupo étnico. En esta forma los jefes de las familias se integran en un orden jerárquico evitando la corporativización de la sociedad india que

habría terminado por dar cabida exclusivamente a los grupos de intereses.

Como puede verse, en el curso de estos cuatro capítulos he tratado de conjugar las dimensiones materiales e inmateriales de la vida india para comprender su saldo positivo en el proceso de reconstitución étnica. Procediendo en esta forma terminé por poner en discusión no sólo el tipo de análisis sobre las sociedades indias sino también algunos esquemas interpretativos referentes a la formación de la nacionalidad mexicana.

En la realización de este estudio tuve siempre la impresión de contar con la solidaridad de numerosas personas y amigos que, sin ser mínimamente responsables de los resultados o de los desaciertos contenidos en este libro, emocional e intelectualmente me han acompañado a lo largo de un viaje de casi un decenio.

Con Nancy Farriss, Juan y Judith Villamarín, que me han dedicado mucho de su tiempo para discutir este libro, he contraído una enorme deuda intelectual. Con la amistad de siempre, Ruggiero Romano me ha brindado, una vez más, sus acerados y agudos comentarios. Vanessa Maher, Alberto Gallo, Giuliano Tescari, Antonio Annino, Juan Carlos Garavaglia, Giovanni Levi y Giovanni Marchetti me han dado una ayuda importante y significativa para la versión final del libro. Debo también agradecer a Carlos Sempat Assadourian, Marco Bellingeri, Enrique Florescano, Herbert S. Klein, Margarita Loera, Josefina Z. Vásquez, Cinthja Iannacone, Margarita Dalton, Chiara Vangelista, Rosa Casanova, María de los Ángeles Romero, Enrique Montalvo, Elsa Malvido, Giovanni Casetta, las personas que en la región de Oaxaca conversaron conmigo y mis estudiantes de la Universidad de Turín del año académico 1980-1981 que con sus preguntas e inquietudes me motivaron a ahondar mis reflexiones y análisis sobre las sociedades indias.

Cierto número de instituciones me han brindado su generoso apoyo durante la realización de la investigación: el Dipartimento di Studi Politici de la Università di Torino, el Ministero della Pubblica Istruzione (CUN 40%), el Centro Nazionale delle Ricerche, la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia, la Universidad Autónoma Metropolitana, El Colegio de México, el Instituto de Sociología de la Universidad Benito Juárez de Oaxaca, el Departamento de Antropología de la Universidad de Delaware, el Wilson Center y el Centre for Latin American Studies de Oxford.

REFERENCIAS DE ARCHIVO

BNAH O: Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, microfilmes de Oaxaca, ciudad de México.
BNM : Biblioteca Nacional de Madrid, sección manuscritos.
AGN C : Archivo General de la Nación, ramo Civil, ciudad de México
AGN CO : *ibid.* ramo Cofradías, *ibid.*
AGN I : *ibid.* ramo Indios, *ibid.*
AGN IC : *ibid.* ramo Industria y Comercio, *ibid.*
AGN H : *ibid.* ramo Historia, *ibid.*
AGN HH: *ibid.* ramo Hacienda, *ibid.*
AGN HJ : *ibid.* ramo Hospital de Jesús. *ibid.*
AGN D : *ibid.* ramo Diezmos, *ibid.*
AGN S : *ibid.* ramo Subdelegados, *ibid.*
AGN T : *ibid.* ramo Tierras, *ibid.*
AGN Tr : *ibid* ramo Tributos, *ibid.*
AGI IG : Archivo General de Indias, sección Indiferente General. Sevilla
AGI M : *ibid.* sección Audiencia de México, *ibid.*

Los números que siguen a las siglas de los archivos corresponden, el primero al número del legajo y el segundo, separado por un –, al número del expediente.

I. LA REELABORACIÓN DE LA IDEA DE ESPACIO

Los restos históricos nos describen explícitamente una serie de ritos, definidos como "paganos", "diabólicos", "de brujería", que pueden permitirnos recobrar una serie de elementos relativos a la concepción del mundo, y en especial a la idea del espacio, que constituyen, a nuestro juicio, el fundamento simbólico de la reconstitución étnica.

El principal problema con la documentación disponible es que ésta, con su proclividad a anatematizar el comportamiento indio, tiende a mostrar casi exclusivamente las acciones contrarias a la fe cristiana y a silenciar, pasar por alto, los comportamientos que no la afectan. Todo ello provoca una fuerte subevaluación del papel desempeñado por la ritualidad en el desarrollo de la sociedad india a lo largo de los siglos XVII y XVIII, impidiéndonos describirla y comprenderla en su totalidad. Leyendo los documentos, se tiene sin embargo la clara impresión de "sentir" la dimensión ritual, pero cuando se intenta captarla termina por desaparecer. Es esta situación de estar presente y no estar presente la que nos ha hecho madurar la idea que las acciones ejecutadas cotidianamente por un mixteco o por un zapoteco sean de naturaleza política, económica, social o cultural, se desarrollan siguiendo un ritual cuyo código, siendo conocido por todos, no hay necesidad de evidenciar. El resultado final es que los restos relativos a la ritualidad son, en buena medida, más mudos que los otros.

Una lectura cuidadosa de los análisis antropológicos y etnológicos nos ha permitido, a pesar de hacer referencia a una forma histórica diferente, comprender la importancia de la ritualidad india.[1] En particular, el estudio de Carrasco

[1] Numerosos son los análisis que nos han permitido acercarnos a esta problemática. En especial, quisiera recordar el de J. de la Fuente, *Yalalag. Una*

sobre los rituales de los chontales nos ha permitido ver el uso de las fórmulas rituales para la siembra, la cosecha, la caza, el nacimiento, el matrimonio, los cargos políticos, las enfermedades.[2] Logramos así elaborar la hipótesis que la cotidianidad india obedecía a un ritual y que este ritual podía, en algún modo, ser comprendido observando cuidadosamente los momentos culminantes de la actividad humana: la siembra, el matrimonio, el inicio de la caza, el nombramiento del mayordomo . . . Con base en esta indicación, volvimos a examinar la documentación relativa al comportamiento "pagano" y volvimos a releerla tratando de correlacionar la acción desarrollada cotidianamente con los momentos culminantes del ciclo vital y de la actividad comunitaria.

Al proceder de este modo se deseaba, por una parte, dar el justo peso a las contribuciones de los antropólogos y de los etnólogos relativas a las sociedades indias actuales y a las contribuciones ofrecidas por los arqueólogos y los etnohistoriadores relativas a las sociedades indias prehispánicas y, por otra parte, recobrar, sin plantear la hipótesis de ninguna continuidad entre el pasado y el presente étnico, las características específicas de la forma que adopta la vida ceremonial india una vez superado el trauma de la Conquista.

1. Los orígenes del proceso ritual: los elementos desencadenantes

El párrafo precedente puede justificar, en cierta medida, por qué nuestro punto de partida lo constituye una fuente, muchas veces citada pero escasamente estudiada, la *Relación* de Basalobre de 1656, en la cual se puede leer:

villa zapoteca serrana, INI, México, 2ª ed., 1977; E. C. Parsons, *Mitla, Town of souls*, University of Chicago Press, Chicago, 1936; R. S. Ravicz, *Organización social de los mixtecos*, INI, México, 1965; D. Butterworth, *Tilantongo, comunidad mixteca en transición*, INI, México, 1975; R. J. Weitlaner (comp.), *Relatos, mitos y leyendas de Chinantla*, INI, México, 1977.

[2] P. Carrasco, *Pagan Ritual and Beliefs among the Chontal Indians of Oaxaca*, Anthropological Records, 1960, 20: 3, pp. 87-117.

Este, y otros maestros que *allí hay*, y en la lengua vulgar y corriente se llaman Letrados, y Maestros, han enseñado *continuamente* los mismos errores que tenían en su gentilidad, para lo cual han tenido libros y cuadernos manuscritos, de que se aprovechan para esta doctrina, y en ellos el uso y enseñanza de trece Dioses, con nombres de hombres, y mujeres, a quienes atribuyen varios efectos, así como el régimen de su año, que se compone de docientos y sesenta días, y estos se reparten en trece meses, y cada *mes* se atribuye a uno de dichos Dioses, que lo govierna según el compartimiento de dicho *año: el cual* también se divide en cuatro tiempos, o rayos; y cada uno destos consta de sesenta y cinco días, que todos cuatro ajustan el dicho año: de donde con sortilegio sacan la variedad de sus respuestas mágicas, y agoreras; como para todo género de caza, y para cualquiera pesca; para la cosecha de maíz, chile y grana; para cualquiera enfermedad, y para la medicina supersticiosa con que se ha de curar; y para atajar los trabajos, y muertes, que no lleguen a sus casas; para el buen suceso *en las* preñeces, y para partos de sus mujeres; y para que se logren sus hijos; para los cantos de *pájaros*, y animales, que les son agueros; para los sueños, y su explicación, y el suceso que han de tener en lo uno, y en lo otro; y para reparar los daños que les pronostican; finalmente para cualquier cosa de que necesitan, ocurren a uno destos Letrados, o Maestros, los cuales echando suertes con trece maíces, en reverencia de los dichos trece Dioses, les enseñan a hacer horrendas idolatrías, y sacrificios al Demonio, de perrillos pequeños, y de gallinas, y pollos de la tierra, degollándolos, y ro*ciando* con su sangre trece pedazos de copale, o incienso de la tierra, y quemándolo, y ofreciendo *en* sacrificio al dios de quien esperan el remedio de la necesidad que pretenden reparar; para lo cual hacen ayunos de veinte y cuatro horas, a manera de los judaicos, y en especial el de la Reyna Ester, mezclándolos con muchos ritos, y ceremonias supersticiosas.[3]

Este largo pasaje sintetiza muy bien la relación entre actividad humana y ritualidad sobre el cual hemos insistido tanto. No obstante su hermeticidad, el texto de Basalobre nos ofrece una serie de elementos para comprender que la casi totalidad de la cotidianidad india —trabajo, vida do-

[3] D. de Hevia y Valdés, *Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones, vanas observaciones de los indios del Obispado de Oaxaca*, viuda de Bernardo Calderón, México, 1656, p. 5. Existe una edición publicada en México en 1953.

300017

méstica, vida social, vida cultural— está regulada por un conjunto de normas que colocan las actividades humanas bajo la protección divina: "cada mes se atribuye a uno de dichos Dioses, que lo govierna". Esta protección divina se obtiene a través de ritos particulares cuyo conocimiento es patrimonio de algunos "letrados", los cuales gracias al conocimiento del calendario ritual logran establecer los días y las fórmulas apropiadas para obtener la protección divina. En suma, el texto de Basalobre nos permite entrever que la estructura ritual no constituye una estructura autónoma respecto de la estructura social, sino que son dos estructuras compenetradas. Los "sortilegios", "agüeros", "suertes" nos parecen óptimos indicadores de la dinámica social. En efecto, usando como elemento discriminante el recurso a las técnicas adivinatorias de las "suertes" y "agüeros", logramos distinguir dos tipos de ritual: el ritual cíclico, remitible al calendario agrícola, y el ritual periódico, identificable exclusivamente con el uso del calendario ritual. La diferencia entre ritual cíclico y ritual periódico se apoya en el hecho de que, mientras en el primer caso el elemento desencadenante del proceso ritual es claro para todos y se relaciona con la siembra, la germinación, la cosecha, en el segundo caso el elemento desencadenante no es tan visible y se apoya, en cambio, sobre signos premonitorios como el canto de los pájaros, los sueños, etcétera. Sólo cuando estos signos, unos más visibles y otros menos, son captados es cuando el proceso ritual tiene inicio y sólo entonces los interesados recurrirán a los "maestros".

¿Cuál es el referente de signos tales como el cambio de la estación, el canto de los pájaros, los sueños? El terror que emana de los dioses puede ser una explicación lógica, pero de una lógica relacionada con una racionalidad diferente de la que se presenta en estas sociedades. En efecto, si, como hemos dicho, existe una compenetración entre actividad humana y ritualidad, entre los seres humanos y la divinidad, esta compenetración es regulada por la voluntad escasamente

escudriñable, pero adivinable, de los dioses. Esto significa entonces que la ciclicidad y periodicidad ritual tienen como fin último el de halagar a los dioses, angustiados por la frenética actividad que desarrollan en la tierra los hombres. El proceso ritual tiene entonces la función de suscitar, mantener y restablecer el vínculo entre los seres humanos y el espacio que ellos ocupan para satisfacer sus propias necesidades materiales y la divinidad. No debe, en efecto, olvidarse que entre los atributos de *Leta Aquichini*, el dios Trece, está el de ser "dios de todos los dioses", representación de la totalidad y creador de todo lo creado [4] y, por lo tanto, a él pertenece todo el espacio, terreno, subterreno y ultraterreno.

Una atenta lectura del panteón zapoteco [5] y mixteco [6] nos permite comprender que a cada divinidad pertenece una parte del espacio y entre sus funciones está la de regularlo. Nuestra impresión es que esta caracterización de las divinidades, que nos ha llegado mediada por la interpretación eclesiástica española, no nos ofrece una visión jerarquizada de la divinidad; ésta la encontramos, en cambio, cuando, haciendo referencia a los sacrificios, se dice que para venerar de modo apropiado a cada dios hay que quemar determinado número de pedazos de copal. La existencia de una escala jerárquica divina está presente, en modo implícito, en el hecho de que el dios de todo lo creado, Leta Aquichino —un dios omnicomprensivo en un primer momento y superior jerárquicamente en un segundo momento—, es también llamado dios Trece, al cual pertenece, siendo el más importante, tanto el espacio terreno como el ultraterreno y el infraterreno. Seguramente, la existencia de ritos particulares y ritos generales

[4] H. Berlin, *Las antiguas creencias en San Miguel Sola*, Museum fur Völkerkunde und Vorgeschichte, Hamburgo, 1957, pp. 12-13.

[5] Alcina Franch, "Los dioses del panteón zapoteco", *Anales de antropología*, 1972, núm. 9, pp. 13-14.

[6] B. Dalhgren de Jordán, *La Mixteca. Su cultura e historia prehispánicas*, edición del estado de Oaxaca, Oaxaca, 3ª ed., 1979, pp. 261-323.

que podemos percibir en el texto de Basalobre debe ser relacionada con la jerarquización de la divinidad.

2. Los dioses y los hombres: el punto de contacto

Así como una serie de signos, más o menos evidentes, desencadenan el proceso ritual, una serie de actos acompañan el momento culminante del mismo, es decir, el momento en que se establece el contacto entre los hombres y la divinidad. También en este nivel el espacio es una dimensión importante porque, para realizar este encuentro, se "tienen lugares diputados donde ocurren a cumplir sus votos, como lo tienen en un cerro de la jurisdicción de mi beneficio, llamado en lengua vulgar de los naturales *Quijaxila*, que cae como media legua del pueblo de San Juan, distante de la cabecera otra media legua, en cuya eminencia parecen las ruinas de un edificio, que es constante voz común, y corriente, que fue Templo de sus Ídolos en la Gentilidad, y allí ocurren a poner en execución sus sacrificios".[7]

Reforzando la idea de que la cesión del espacio terrestre a los hombres es concesión condicionada, el punto más cercano a la divinidad de este espacio no es ocupado por los hombres, y es por lo tanto mantenido puro. El resultado es que estos puntos terminan por configurarse como centros sagrados. Fray Gregorio García refiere que, según la tradición mixteca,

> luego que aparecieron estos dos Dioses visibles en el mundo, y con figura humana, cuentan las historias de esta Gente, que con su omnipotencia y sabiduria, hicieron y fundaron una grande peña, sobre la cual edificaron unos muy sumptuosos Palacios, hechos con grandísimo artificio, donde fue su asiento, y morada en la tierra [...] Esta Peña, y Palacios de los Dioses, estaba en un cerro muy alto, junto al Pueblo de Apoala, que es en la Pro-

[7] Hevia, *Relación auténtica, cit.*, p. 3.

vincia, que llaman Mixteca Alta. Esta Peña, en lengua de la gente, tenía un nombre, *Lugar donde estaba el cielo.*[8]

Este lugar ha sido identificado por Jansen en un cerro inmediatamente al este de Apoala, llamado *cahua candihui*, es decir, cerro que se empina en el cielo. Jansen nos ha mostrado muy bien cómo la concepción del espacio entre los mixtecos prehispánicos era de naturaleza ritual e ideológica y probablemente, como nos lo sugiere este autor, esta concepción se desestructuró por efecto de la invasión ibérica.[9]

Sin embargo, parece que se mantuvo, en los siglos XVII y XVII, la idea de que las montañas eran el punto de contacto entre la divinidad y los seres humanos. La crónica colonial de Burgoa nos muestra cómo todavía en el siglo XVII los cerros habían conservado este valor simbólico. La documentación recogida por Alcina, relativa al área zapoteca, nos ilustra la persistencia de los cerros como puntos sagrados.[10] Estamos así en presencia de un conjunto de evidencias que nos permiten pensar que tanto los mixtecos como los zapotecos siguen considerando los cerros como centros sagrados.

Junto a esta evidencia existe otra relativa a la utilización sacramental de las cuevas. Villavicencio hace alusión a las cuevas diciendo que "en lo secreto, y a escondidas, y en partes muy retiradas y solas, y apartadas de poblados, se hallan particulares sitios, y lugares señalados, donde los indios idolatran".[11] Para el área zapoteca encontramos el precioso testimonio de un indio de Lachixio que nos dice que

[8] Gregorio García, *Origen de los indios del Nuevo Mundo e Indias Occidentales* (1729), *cit.*, en A. Caso, *Interpretación del Códice Gómez de Orozco*, México, s. f., pp. 12-13, y en Dalhgren, *La Mixteca*, *cit.*, pp. 294-295.

[9] M. E. R. G. N. Jansen, *Huisi Tacu, estudio interpretativo de un libro mixteco antiguo*, CEDLA, Amsterdam, 1982, vol. 1, pp. 223-278. *Véase* del mismo, *The Four Quarters of the Mixtec World*, Lateinamerika studien, 1982, núm. 10, pp. 85-92, y *Tnuhu Niquidze Iya. Temas principales de la historiografía mixteca*, ed. del estado de Oaxaca, Oaxaca, 1980, *passim*.

[10] Alcina Franch, *Los dioses*, *cit.*, pp. 31-33.

[11] P. Diego Villavicencio, *Luz y método de confesar idolatrías*, Imprenta de Diego, Puebla, 1692, p. 40.

> junto a dicho pueblo en distancia a la mitad de un cuarto de legua, camino que va a un pueblo despoblado que llaman San Martin Xiiso, está una cueva que en lengua vulgar llaman Quelaguegue, de la cual sale un poco de agua y de la techumbre de arriba así mismo destila agua y que dicha cueva es toda de piedra y en lo alto de la puerta está una cabeza y rostro como de hombre y que para entrar en lo interior de dicha cueva, por estar tan oscuro, llevan luces y que allí acuden todos los indios de Lachixio y de San Vicente y del pueblo de San Pedro a pedir socorro.[12]

Una evidencia similar la encontramos para Santiago Lapaxia (Nejapa), según la cual "la cueva donde idolatraban le nombran en el idioma zapoteco Yagochibilaa, [...] en donde había una pila que hicieron los Antiguos, el dijecillo o idolo era un chano de agua. En el lugar que le dicen el Potrero hay una cueva donde tenían ocultas unas piedras redondas, en la que adoraban".[13]

En la relación referente al área chocha de Coixtlahuaca se lee que "el segundo vestigio que se encuentra y se presume templo de idolatría, causa por la que se le mando tapar la boca o entrada, es una gruta no hecha a mano, sino natural a tres leguas de distancia, del pueblo de Tequistepeque". El mismo documento nos refiere de otra "gruta no tan profunda, pero de que el reverendo antecesor cura Fray Juan Negreras sacó copias de ídolos e idolatrantes a quienes después de hacer sumaria se castiga procurando con cerrarla borrar toda memoria de ella y está en el pueblo de San Mateo, a tres y media legua de la cabecera".[14]

El uso ceremonial de la cueva está además documentado por el cronista Burgoa, quien habla de una cueva que era "el panteón que generalmente veneraban todos los pueblos y señoríos de esta Mixteca",[15] y siempre la misma fuente hace referencia a otra cueva en la "zona limítrofe entre triqui y

[12] Declaración de Lucas Méndez, 29 de octubre, 1657, en Berlin, *Las antiguas*, *cit.*, p. 43. *Véase* también Alcina, "Los dioses", *cit.*, p. 31.

[13] Relación de Santiago Lapaxia, 1777, BNM 2449.

[14] Relación de Coixtlahuaca, 1778, BNM 2449.

[15] Fray F. Burgoa, *Geográfica descripción de la parte septentrional del polo ártico de América* (1674), *cit.* en Dalhgren de Jordán, *La mixteca*, *cit.*, p. 271.

mixteca, a la mitad del camino entre Justlahuaca y San Miguel Chicahuastla".[16]

Si bien las relaciones geográficas del siglo XVI "no hablan nunca de cuevas como lugares sagrados",[17] aunque sabemos que fueron utilizadas antes de la Conquista,[18] es posible pensar que la represión religiosa, la mal llamada cristianización, haya revitalizado las cuevas como centro sagrado. Esta utilización depende del hecho de que las cuevas poseen las mismas características de los cerros: la de ser el punto del espacio terrestre más cercano a la divinidad. El espacio infraterreno, si bien es regido por dioses diferentes de los que rigen los otros espacios, dependen de la divinidad jerárquicamente superior: Leta Aquichino. No es casual, pues, que dos divinidades zapotecas tengan atributos infraterrenos: Leta Aquichino (dios Trece), en su calidad de ser infinito y creador del cosmos, y Coqueelaa, que es dios padre, dios de "infiernos", de la muerte, abogado de la tierra, de la riqueza, abogado de la grana cochinilla y de las gallinas de la tierra.[19] Sobre los atributos de las divinidades mixtecas disponemos de una menor información, de la cual, siguiendo a Jansen, se puede decir que el *ñuhu* no es solamente "dios" en el sentido cristiano: es el término para los seres divinos prehispánicos en general, como se deduce de varios términos dados por Alvarado: la imagen del diablo o ídolo es *naa ñuhu*, y *dzoco ñuhu*, "pozo o cuña del *ñuhu*", es un término que significa tanto "templo o sagrario" como "sepultura del señor".[20]

Las informaciones disponibles nos dicen que cada lugar, cada punto del espacio pertenece a una divinidad en particu-

[16] *Ibid.*, p. 272; H. F. Cline, *Colonial Mazatec Lienzos and Communities*, en J. Paddock, *Ancient Oaxaca*, Stanford University Press, Stanford, 1966, nos dice que "The map of Huautla (1763) has a picture of a cave showing remains of kings. Caves of this kind are described by local compilers as the *cementerios* of 'kings and nobles of the Mazatec nations'", pp. 288-289. Sobre el uso ritual de las cuevas en este siglo, *cf.* Parsons, *Mitla*, *cit.*, p. 294.

[17] Dalhgren, *La mixteca*, *cit.*, p. 271.

[18] *Ibid.*, p. 270.

[19] Alcina, "Los dioses", *cit.*, pp. 13-16.

[20] Dalhgren, *La mixteca*, *cit.*, pp. 263-269; Jansen, *Huisi Tacu*, *cit.*, pp. 295-308.

lar. Eso significa entonces que el espacio se presenta, en la concepción india, organizado jerárquicamente. Se puede entonces formular la idea de que existe una estrecha asociación entre jerarquía divina y jerarquía espacial, y por el hecho de que el dios jerárquicamente superior es Leta Aquichino, es él el elemento que unifica los diferentes puntos del espacio. De éstos, dos son asiento exclusivo de la divinidad —espacio ultraterrestre e infraterrestre— mientras el tercero —el espacio terrestre— es concedido a los seres humanos. En reconocimiento de la concesión, los seres humanos buscan mantener el contacto con los dioses en lugares no susceptibles de ser usados cotidianamente y más cercanos a los dioses: los cerros y las cuevas.

Cerros y cuevas no son solamente puntos sagrados; son verdaderos centros ceremoniales: "a la cumbre de un cerro alto está una piedra negra con algunas pintas blancas como de vara y medio de alto y redonda, ancha por abajo y angosta por arriba y que en el rostro que mira hacia donde nace el sol tiene unos agueros y señales que parecen pisadas de bueyes y de mulas y de venados, y le dijo que aquel era el señor de los venados".[21] Esta misma característica la encontramos en la cueva que

> en lengua vulgar llaman Quelaguegue [...] y allí acuden todos los indios de Lachixio y de San Vicente y de Pueblo de San Pedro a pedir socorro en sus necesidades a los dioses de su gentilidad llevándoles presentes de candelas de cera, copal, pollos y gallinas de la tierra, y que en lo obscuro de dicha cueva están diferentes figuras de dichos dioses e ídolos, hechos de piedra, y que el indio mercader para tener ventura en la mercancia lleva allí su presente al dios Coquela y las mujeres estériles, que no pueden concebir, van a pedir hijos a la diosa Nohuichana y los labradores van a pedir agua al dios de los rayos, y los cazadores piden caza al dios Niyoa.[22]

[21] Declaración de Juan Pérez, 22 de octubre, 1657, en Berlin, *Las antiguas*, *cit.*, p. 40.

[22] Declaración de Lucas Méndez, en Berlin, *Las antiguas*, *cit.*, p. 40. Los sacrificios en Caxonos, en la sierra zapoteca, "los hacían en un sitio que está antes de llegar al dicho su pueblo, en el camino que va del pueblo de San

La existencia de una interrelación entre punto sagrado y centro ceremonial es así explicitada en el tratado de Villavicencio: "Aunque por la infinita bondad [...] no se hallan al presente templos y oratorios públicos de ídolos y falsos dioses, a quienes, como en la gentilidad, adoren y reverencien y ofrezcan sacrificios; no obstante, en lo secreto, y a escondidas, y en partes muy retiradas, solas y apartadas de poblados, se hallan particulares sitios y lugares señalados, adonde persuadidos del demonio [...] ahora no pocos indios plebeyos tienen ídolos y los colocan en altares como dioses, y los incensan y adoran y ofrecen sus sacrificios." [23]

La existencia de estos centros ceremoniales está también bien documentada, para fines del siglo XVII y comienzos del siguiente, en San Juan Tagni, en el distrito de Villalta, donde existen cinco centros ceremoniales, en los cuales se señala la existencia de ídolos de "piedra labrada", y donde se hacen sacrificios regularmente.[24] Esta evidencia es aún más consistente cuando, una vez identificada la sustancial identidad cerro-cueva, se utiliza una fuente que, a pesar de ser tradicional, es muy rica en informaciones: los confesionarios. En un confesionario mixe, encontramos lo que sigue:

C ¿Has idolatrado?
C ¿Has venerado, has reverenciado como a Dios algún ídolo, o piedra, o algún árbol, o palo?
C ¿Has creído la idolatria o sacrificios, que hicieron los Antiguos antiguamente?
C ¿Has encendido candelas, has quemado copal, has rajado ocote en tu milpa, o en el camino, o en el Serro, como los Antiguos hicieron en la Antiguedad?
C ¿Has hecho encender candelas, has hecho quemar copal a alguna persona en qualquier parte? [25]

Francisco para él donde está una cueva y en el sitio que está junto a la Iglesia del dicho su pueblo". Declaración de Pascual Pérez, indio, 8 de noviembre, 1700, en E. G. Gillow, *Apuntes históricos*, Imprenta del Sagrado Corazón, México, 1889, p. 140.

[23] Villavicencio, *Luz y método, cit.*, pp. 47-48.

[24] Alcina Franch, "Los dioses", *cit.*, p. 36.

[25] Fray A. de Quintana, *Confesionario en lengua mixe*, viuda de Ortega, Puebla, 1733.

Preguntas similares encontramos en el confesionario zapoteco de fines del siglo XVIII:

> ¿Has adorado algún ídolo, o quemado copal, o encendido candelas delante de él, como lo hacían los antiguos?
> ¿Sabes si alguno ha adorado algún ídolo, o quemado copal, o encendido candelas delante de él, o has oído decir que alguno lo ha hecho? [26]

Los numerosos testimonios nos ilustran la concepción de un espacio caracterizado por la existencia de puntos sagrados susceptibles de ser usados como centros ceremoniales, cuyo objeto es el de servir de lugar de encuentro entre las divinidades y los seres humanos. El centro ceremonial es, además, la representación concreta, la evidencia tangible, del encuentro entre espacio exclusivamente divino y espacio concedido a los seres humanos por las divinidades. Para subrayar esta peculiaridad, el centro ceremonial no coincide ni con el centro del territorio indio, la cabecera, ni con ningún hábitat humano. El hombre, con el fin de que este espacio no se contamine, se presenta en el centro ceremonial sólo cuando está puro y preparado a desarrollar el sacrificio ritual. En esta forma los hombres renuevan, en los momentos más significativos de su vida, el vínculo con la divinidad.

3. El momento culminante: sacrificios y maestros

Como hemos tratado de mostrar, el proceso ritual no se caracteriza sólo por un encuentro entre la divinidad y los seres humanos sino también y especialmente por una recomposición y reunificación del espacio, casi como para evocar al mundo en el momento de su creación. Justamente por este mo-

[26] Fray A. Vellón, *Confesionario zapoteco*, en A. Peñafiel, *Gramática de la lengua zapoteca*, Secretaría de Fomento, México, 1886, p. 98.

tivo conviene examinar, cuidadosamente, el significado espacial del sacrificio.

En el *Tratado* varias veces citado de Basalobre, encontramos la siguiente indicación del sacrificio que él ve como "horrendas idolatrías, y sacrificios al Demonio, de perrillos pequeños, y de gallinas, y pollos de la tierra, degollándolos, y rociando con su sangre trece pedazos de copal, o incienso de la tierra, y quemándolo, y ofreciéndolo en sacrificio al Dios de quien esperan el remedio de la necesidad que pretenden reparar".[27] Usando la información de este autor, se pueden reconocer las siguientes formas sacrificiales:

1 al coger los primeros elotes de sus sementeras, sacrifican una gallina negra de la tierra, rociando con su sangre trece pedazos de copal, en memoria de sus trece Dioses, y quemando el dicho copal, y con el resto de la sangre regando el patio de su casa: lo cual ofrecen al Dios del maiz, y de toda la comida, llamado en su lengua Loçucuny, en agradecimiento de la buena cosecha que han tenido, y al ofrecerlo dicen ciertas palabras en voz muy baja como cuando rezan
2 Y lo mismo hacen al cortar el primer chile, ofreciendo el sacrificio al Dios de los rayos llamado Lociyo, en la forma que antecede
3 Y al semillar los nopales, o coger la grana, sacrifican gallina blanca de la tierra al dios que llaman Coquelaa, y dicen ser abogado de ella
4 Y para la caza de venados, u otros animales monteses al Dios de los Cazadores llamado Niyoua

[27] Hevia, *Relación auténtica, cit.*, p. 2. El obispo de Oaxaca escribe: "padezco de que en algunos pueblos especialmente serranos se conservan resabios de la gentilidad en idolatrías con oblación de sacrificios". Instrucción del Obispo de Oaxaca, 23 de mayo, 1688, Archivio Secreto Vaticano, Concilii Relationes 55. En la sierra zapoteca "juntaban a todos los indios e indias del dicho su pueblo y a los muchachos de todas edades para la idolatría, y que ésta la hacían matando perros y gallinas de la tierra y ofreciéndole a sus dioses, así la carne como la sangre, tamales y unas tortillas de maíz gruesas, de tres esquinas y un agujero en medio y otras pequeñas, como un dedo de la mano, redondas y largas, y que después de haberla ofrecido a toda la gente que se hallaba presente, hincados de rodillas les repartían dichas tortillas para que las comiesen con mucha veneración y como cosa bendita y dedicada a sus dioses". Declaración de Pascual Pérez, *cit.* en Gillow, *Apuntes históricos, cit.*, p. 140.

Y para el mismo intento al Dios Noçana, que es de sus antepasados
5 En las preñeces, y partos de las mujeres a Diosa Nohuichama
6 Y a la misma en las pescas de las truchas, a quien queman copal, y encienden candelas de cera a la orilla de las honduras del Rio, por el buen suceso en dichas pescas
7 Y a la dicha Diosa sobre las limosnas que traen a la iglesia
8 Sobre las enfermedades, y medicinas para curarlas a los Dioses abogados de ellas, que dicen llamarse Leraacuece, Leraacueca
9 Al Dios Trece, llamado Leta Aquicino, y al Dios de los Brujos, que llaman Lexee, sobre sueños, y agueros, y su declaración
10 Al Dios llamado Nonachi, sobre varios y diferentes sucesos
11 Al dios del infierno, imbocado por ellos con tres atributos, conviene a saber Coquetaa, el grande y supremo señor, Leta Ahuila, el Dios del infierno, Coquehita, el señor del infierno. Y a otra Diosa de alli, que dicen ser su mujer, comunmente llamada Xonaxihuilia, sacrifican por los difuntos, y para atajar las enfermedades, y muertes, que no lleguen a sus casas
12 Acostumbran así mismo, en preñeces, partos, y otros trabajos de carceles prometer que si se libran con bien de ellos sacrificaban a tal Dios [Coquetaa] un perrillo, o gallina de la tierra, en la forma de otras, ofreciendo al dicho Dios
13 Otras muchas ceremonias, y ritos acostumbran hacer al enterrar sus difuntos
14 al casarse
15 al juntarse con sus mujeres
16 al edificar sus casas
17 al sembrar
18 y coger sus cosechas.[28]

El sacrificio nos parece entonces un indicador verdaderamente precioso para comprender la concepción del espacio entre mixtecos y zapotecos porque el texto, sintético y relativamente confuso, de Basalobre nos ha permitido ver la existencia de 18 formas de sacrificios. Una lista, a nuestro juicio más vasta porque toma en cuenta las formas relativas a la más vasta área de Puebla, la encontramos para fines del siglo XVII:

[28] Hevia, *Relación auténtica, cit.*, pp. 2-3.

1 Enfermedades
2 Para los animales
3 Cosecha
4 Pulques nuevos
5 Cañas nuevas
6 Sementeras
7 Lluvias
8 Maguey
9 Viajes
10 Corte de arboles
11 Salud
12 Matrimonio
13 Parto
14 Enemistad
15 De comunidad [29]

Verdaderamente hay que reconocer que la difusión de los sacrificios fue enorme, como lo testimonian los confesionarios. En el confesionario mixe se lee:

> ¿Has hecho sacrificio por enfermedad, o por la milpa?
> ¿Has encendido candelas, has quemado copal, has rajado ocote en tu milpa, en el serro, como los antiguos hicieron en la antiguedad?
> ¿Has hecho encender candelas, has hecho quemar copal a alguna persona en qualquier parte?
> ¿Has matado Gallos, y derramado su sangre en tu casa, en tu milpa, o en otra qualquier parte al modo de los Antiguos? [30]

y en el confesionario zapoteco:

> ¿Has adorado algún ídolo, o quemado copal, o encendido candelas delante de él, como lo hacían los antiguos?
> ¿Sabes si alguno ha adorado algún ídolo, o quemado copal, o encendido candelas delante de él, o has oído decir que alguno lo ha hecho? [31]

Más detallada es la información que nos ofrece Alcina Franch, quien sostiene que todos los sacrificios pueden ser divididos en dos grupos: individuales y colectivos. Los primeros son los que involucran la presencia de un número restringido de personas, y los segundos son los que involucran la presencia de un barrio o de un pueblo. Dejando de lado, por ahora, el segundo grupo, los primeros pueden ser lis-

[29] Villavicencio, *Luz y méotdo, cit.*, pp. 125-130.
[30] Quintana, *Confesionario, cit.*, pp. 7-8.
[31] Vellón, *Confesionario, cit.*, p. 98.

tados en la siguiente forma: *1.* nacimiento, *2.* nominación política, *3.* petición de esposa, *4.* matrimonio, *5.* enfermedad, *6.* muerte, *7.* construcción de una casa, *8.* pérdidas, *9.* pleitos, *10.* siembras, *11.* recolección, *12.* caza, *13.* pesca, *14.* hambres, *15.* epidemias.[32]

Esta distinción no nos parece adecuada, pues tanto los definidos "individuales" como los "colectivos" establecen una relación entre sacrificante y comunidad, de tal manera que el sacrificante es sólo un protagonista aparente y el sacrificio es un medio para subrayar que la comunidad asigna al sacrificante un nuevo papel de marido, de esposo, etcétera.

En toda el área de Oaxaca se practican rituales de sacrificio, lo cual nos permite decir que, no obstante las diferencias étnicas, existe cierta unidad de formas, maximizada tal vez por el contexto colonial en la cual las etnias se desarrollan. Nuestra insistencia en la lista de los sacrificios tiene que ver con la necesidad de establecer la relación que existe entre los sacrificios y el proceso ritual en general. Podemos, en efecto, preguntarnos si el sacrificio constituye el momento culminante de un rito de pasaje que regula la relación con la divinidad y con el espacio. Los sacrificios pueden ser relacionados con ritos de pasaje material (sacrificios para la construcción de la casa), ritos de nacimiento (sacrificios por la preñez y el nacimiento), ritos nupciales y de iniciación (sacrificios por un nombramiento político, por un nombramiento religioso), ritos estacionales (sacrificios por la siembra, la cosecha, la caza, etcétera). Las fuentes agregan, confirmando así nuestra identificación, que el sacrificio es solamente una parte del rito, ya que se realiza en el momento en que se "dicen ciertas palabras en voz muy baja, como cuando rezan" (Basalobre) o "al tiempo de la ofrenda decían: Señor, danos salud, buen año y que nos den nuestras

[32] J. Alcina Franch, "Calendario y religión entre los zapotecos", en B. Dalhgren (comp.), *Mesoamérica. Homenaje al doctor Paul Kirchhoff*, INAH, México, 1979, p. 218. Del mismo autor, *véase* "Calendarios zapotecos prehispánicos según documentos de los siglos XVI y XVII", *Estudios de Cultura Náhuatl*, 1966, núm. 6, pp. 119-133.

cosechas".[33] Es precisamente en estos momentos cuando el oficiante comunica con la divinidad y por medio de él todos los participantes intervienen en la reintegración entre el espacio terreno y el espacio divino.

A pesar de la importancia que atribuimos al momento del sacrificio, las fuentes dan en cambio, y no por casualidad, mayor categoría a los maestros. Los indios "para cualquier cosa de que necesitan ocurren a uno de estos letrados, o Maestros, los cuales echando *suertes* [...] les enseñan a hacer horrendas idolatrías y sacrificios [...] para lo cual hacen ayunos".[34]

Estos personajes, que Basalobre define "letrados" o "maestros", el confesionario mixe los llama "*Mohcuutunc tumba*; que quiere decir Hacedor, u Oficial de obras diabolicas. Otras veces lo llaman *Mahcuutumba* criado del Demonio",[35] el confesionario zapoteco los llama "brujo o hechicero".[36] Entre los mixtecos son definidos "sacerdote y maestro de la idolatría", y los documentos señalan la existencia de una jerarquía: "en el dicho su pueblo de San Pablo es el Papa de la idolatría un indio viejo, llamado don Pablo Jiménez, y que sus sacerdotes o ayudantes lo son José Hernández, cantor de la iglesia, Juan Gabriel, Juan Jimeno, cantor, Juan Valiente y Juan Mateo, naturales de dicho su pueblo".[37] Otra indicación nos proviene de un proceso contra una bruja española de la ciudad de Oaxaca en el cual se hace referencia "a un Manuel Indio de Huaiapa que dice es pontífice o maestro, porque parece que en dicho pueblo no es solo el Francisco el maestro, sino que hay otros".[38]

[33] Alcina Franch, "Calendario y religión", *cit.*, p. 219.
[34] Hevia, *Relación auténtica*, *cit.*, p. 2.
[35] Quintana, *Confesionario*, *cit.*, pp. 8-9.
[36] Vellón, *Confesionario*, *cit.*, p. 99.
[37] Declaración de Sebastián de Alcara, indio caxonos, 8 de noviembre, 1700, en Gillow, *Apuntes históricos*, *cit.*, p. 137. Sobre la presencia de "maestros" en el área de Miahuatlán a fines del siglo XVII, *cf.* B. Rojas, *Miahuatlán. Un pueblo de México*, Gráfica Cervantina, México, 1962, vol. II, pp. 327-328.
[38] Proceso contra María Felipa, Oaxaca, 1739, en S. Gruzinski, "Indios reales y fantásticos en documentos de la Inquisición", *Boletín del Archivo General de la Nación*, 1978, núm. 6, p. 87.

Alcina Franch sostiene que los "maestros" representan un papel de intermediario entre lo real y lo sobrenatural" [39] y, por lo tanto, asumirían en la estructura oracular el papel de chamán. El maestro sería entonces el instrumento del oráculo que, por medio del trance, hace inteligible el mensaje divino que dicta el comportamiento de los hombres.

Una lectura más atenta de las fuentes permite caracterizar diferentemente los maestros o letrados. Ellos, nos refiere Basalobre, "enseñan a hacer horrendas idolatrías y sacrificios", pero no aparecen como el nexo entre los hombres y los dioses. La función de los letrados es la de consultores para "elegir día para cortar los primeros elotes y asimismo elegir día bueno para llevar limosna a la iglesia".[40] Alcina reconoce que "los indios consultaban a sus maestros en ocasión del nacimiento de un hijo, para dar nombre a los recién nacidos, cuando pedían a una mujer por esposa, para la celebración de la boda, etcétera",[41] es decir, en todas las circunstancias que culminan en el sacrificio. Que para poder dar sus consejos los letrados hagan uso de yerbas y hongos alucinógenos,[42] recurran al calendario y echen suertes, nos muestra tan sólo que los letrados no hacen parte de una estructura oracular sino de una estructura sacerdotal.

Si se acepta nuestra hipótesis, dos problemas nuevos se nos presentan: el primero relativo a la penetración, bastante limitada en verdad, de la ritualidad católica, porque el letrado tiene un papel muy similar al del sacerdote; y, el segundo, que es el que nos interesa en este estudio, cómo caracterizan el significado de los letrados en el proceso ritual. A nuestro juicio, la principal función de los letrados es la de permitir la separación del individuo de su unidad doméstica y de las otras formas de afiliación social (barrio, comunidad, distrito étnico) con el fin de liberarlo de todos los vínculos terrenales, de los condicionamientos que le impiden la purifica-

[39] Alcina Franch, "Los dioses", *cit.* p. 11.
[40] Hevia, *Relación auténtica, cit.*, p. 3.
[41] Declaración de Melchor López, en Berlin, *Las antiguas, cit.*, p. 18.
[42] Alcina Franch, "Calendario y religión", *cit.*, p. 214.

ción y ponerlo en contacto con la divinidad. No es casual que el individuo, una vez que conoce los días propicios, se prepare para el rito del sacrificio purificando su cuerpo por medio del ayuno y de la abstinencia sexual.[43] Leemos, en efecto, que el letrado "manda ayunar y ellos aceptan luego dichos *ayunos*, que los hacen absteniéndose de cohabitar, los maridos con las mujeres, y las mujeres con los maridos, dichas noches".[44]

Por medio del sacrificio el individuo, separado de las necesidades materiales y de los condicionamientos sociales y en presencia de la comunidad, logra entrar directamente en contacto con la divinidad. Ahora éste existe en *cuanto tal* por estar asociado a la divinidad. En el momento del sacrificio, el individuo reconoce la preeminencia de la divinidad logrando así la reconfirmación en la posesión de sus bienes y de sus vínculos sociales. El sacrificio recompone en un único punto los diferentes espacios recordando a los hombres que así era el mundo cuando los dioses decidieron diferenciar los espacios para hacer posible la existencia humana.

4. Un proceso ritual

Hasta ahora hemos puesto en evidencia algunos aspectos relativos a la transformación acontecida en la ritualidad durante el periodo colonial. Es tal vez esta transformación la que puede haber dado origen a una distinción entre ritos en los cuales participan sólo una parte de la comunidad y ritos en los cuales participa toda la comunidad. De estos últimos, Villavicencio nos ofrece la siguiente descripción:

> Decimoctava clase de sacrificios, que hacen todos los años, al ídolo de la comunidad; que ordinariamente tienen muy escondido, en montes, y bosques cerrados, y dichos sacrificios hacen ordinariamente de noche, en el monte, o en su mismo pueblo (si

[43] *Ibid.*, pp. 216-217.
[44] Villavicencio, *Luz y método*, *cit.*, p. 216.

> no hay vecindad de españoles) antes, o después, que celebran la fiesta titular de su pueblo, y en dichos sacrificios, asiste mucha, o la mayor parte de el pueblo, con embriagueces, y bailes, delante del ídolo, y en dichos sacrificios, no se sabe determinadamente, las noches, y los días, que dan de ayunos, que nunca los pueden dejar.[45]

Como se puede ver, la ritualidad asociada a los sacrificios en los cuales participa todo un pueblo no es diferente de la que hemos descrito en los párrafos precedentes. Ésta se desarrolla en cinco momentos: preparación, purificación, separación, contacto con la divinidad y reintegración. Este rito es el que, siguiendo el texto, prepara "la fiesta titular del pueblo" y, por lo tanto, aparece como el rito en el cual el espacio divino y el espacio terrestre comunitario se recomponen, señalando así el inicio de un nuevo año.

El *Tratado* de Villavicencio nos ofrece, sin embargo, una imagen extremadamente limitada de este proceso ritual de comunidad que encontramos, en cambio, muy bien documentado en el estudio de Alcina Franch.[46] De este estudio se desprende que en el área zapoteca serrana los sacrificios en los cuales participa todo el pueblo son muy frecuentes para la "fiesta titular" (14 pueblos de 36 la hacen) y ellos parecen coincidir esencialmente con el nuevo año. Empero, es difícil saber qué debe entenderse por año nuevo porque éste puede hacer referencia al nuevo año agrícola, al nuevo año ritual o al nuevo año católico. Por la indicación que "en esa ocasión tomaban posesión los nuevos cargos de oficiales de República" [47] se puede pensar que tal vez tiene que ver con

[45] *Ibid.*, p. 130.

[46] Alcina Franch, "Calendario y religión", *cit.*, p. 218.

[47] El calendario ritual de 260 días, que posiblemente perpetuó algunos ritos prehispánicos, "responde a la combinación de trece numerales y veinte nombres", Alcina Franch, "Calendarios", *cit.*, p. 124. La persistencia es bien documentada por fray Juan de Córdoba, *Arte en lengua zapoteca*, Pedro Balli, México, 1572, quien sostiene que el calendario "servía para muchas cosas tocantes a la vida del hombre" y "finalmente por este camino se regían y enderazaban sus actos y operaciones". Hemos consultado la edición publicada en Morelia en 1886 y las dos citas se encuentran en pp. 202-203.

el nuevo año católico porque el "cambio de varas" coincide, en efecto, con los primeros días de enero. Además del rito comunitario por el nuevo año y en honor del santo patrono, encontramos ritos de comunidad para la cosecha, la germinación y el fin del año agrícola.[48] También para estos casos podemos preguntarnos a cuáles siembras y cosechas hacen referencia estos ritos. La explicación posible es que los ritos de comunidad están asociados a la "milpa de comunidad", tierras cuyo producto sirve para satisfacer necesidades comunitarias (manutención de viudas, gastos de administración, gastos de fiestas, etcétera).[49]

A pesar de la aparente riqueza informativa, la documentación nada nos dice sobre un aspecto citado por Basalobre:

> Hace fulminado causa contra los Gobernadores, Alcaldes, Caciques, Principales, Alguaciles, mayores, y mandones de dicha jurisdicción, que actualmente son, y han sido en tiempos pasados, sobre que cuando van al Río a pescar truchas, mandan a las cabezas de los pueblos y barrios, que prevengan candelas de cera, y incienso de la tierra, que en lengua vulgar se llama copal, y en llegando al dicho Río, antes de echar las redes en el agua, mandan que enciendan las dichas candelas, y quemen el dicho copal, en la orilla de las honduras de él, ofreciéndolo a una Diosa a quien atribuyen el señorío de dicho Río, comunmente llamada en su lengua Nohuichana, por el buen suceso en dicha pesca, reiterándolo todos los años, lo cual hacen de costumbre inmemorial heredada de padre a hijos.[50]

El texto de Basalobre muestra la existencia de ritos comunitarios para la pesca y tienen la misma estructura orientada a establecer el encuentro entre divinidad y comunidad. Por los documentos publicados por Berlin sabemos de la existencia de un rito de comunidad para la caza, lo cual nos permite, por el hecho de ser una documentación muy puntual, superar el análisis estructural desarrollado hasta ahora.[51]

[48] Alcina Franch, "Calendario y religión", *cit.*, p. 218.
[49] *Cf.* cap. III.
[50] Hevia, *Relación auténtica*, *cit.*, p. 5.
[51] Berlin, *Las antiguas*, *cit.*, p. 47.

Detengámonos sobre uno: el proceso ritual de la caza que "se ejecuta con orden y mandato del dicho gobernador y alcaldes y demás cabezas".[52] Las decisiones de las máximas autoridades étnicas son hechas ejecutar por los "tequitlatos de los pueblos y barrios" con el fin de recoger "candelas de vela y copal para dicha caza".[53] Se ve así que el proceso de tomar la decisión que conduce a la comunidad a la caza de venados proviene de una decisión política y son siempre las autoridades que "estando juntos y congregados en cabildo" interrogan, en un segundo momento, los letrados "sobre dicha caza, y el susodicho [letrado] le señala el día que han de ir a cazar, que es el que gobierna el dios Niyoa de los cazadores".[54] Este proceso de interrogatorio es llevado adelante por los letrados usando el calendario ritual, que nos es descrito así: "Ya que sabes leer, yo te daré un libro para que aprendas y sepas contar todos los signos y días del año, que en el reconocerás todos los nombres de los dioses que gobiernan el año y sabrás que dios es bueno y que dios es malo."[55]

Una vez terminado el interrogatorio y establecido el día, el letrado "acompañándole otro que para esto señalan, tres mañanas antes de la caza se han de bañar de madrugada en el río y en tres noches no se han de juntar con sus mujeres" y el día de la caza van a la iglesia con "las candelas prevenidas" y "las ofrecen en el altar del Santo Cristo al dios Nosanaqueya de su gentilidad" y el letrado "y el compañero también, dice que aquellas candelas ofrece al dicho dios Nosanaqueya porque sea servido de que en aquella caza que van a hacer cojan venados".[56] Terminado este rito, los participantes en la caza, que "no han de dormir la noche antecedente con sus mujeres y se han de bañar en la madrugada

[52] Declaración de Lorenzo Martín, 6 de marzo, 1657, *ibid.*, p. 36.
[53] Declaración de Melchor Juárez, 12 de marzo, 1657, *ibid.*, p. 39.
[54] Segunda declaración de Melchor Juárez, 12 de marzo, 1657, y declaración de Juan Ramírez, 9 de marzo, 1657, *ibid.*, p. 38.
[55] Alcina Franch, "Calendarios zapotecos", *cit.*, p. 123.
[56] Primera y segunda declaración de Melchor Juárez, *cit.*

en el río",[57] "van al monte, que ordinariamente suele ser el que está al oriente en frente al dicho pueblo de San Francisco", *donde, habiendo* escogido el territorio de caza,

> los dichos gobernador, alcaldes y cabezas envían candelas de cera y copal con el dicho Diego Luis [el letrado] y otro indio que le acompaña, *señalado* por los dichos cabezas, a un cerro alto que está en la cordillera de aquel lugar, distante de este pueblo como dos leguas hacia el oriente en cuya cumbre está una piedra negra y redonda, ancha por debajo y puntiaguda por arriba como de una *vara de alto*, la cual piedra tiene por tradicion antiquísima que es el dios Nosanaqueya, señor de los venados y allí *encienden* las dichas candelas y queman copal.[58]

Asistimos en *este momento* a la culminación del rito, como lo indica el hecho que se usen las velas de cera y se queme copal, mientras en la iglesia solamente se usan las velas de sebo. El momento culminante es, pues, el que se desarrolla en la cumbre del cerro, "el lugar donde estaba el *dicho dios* Nosana", donde está colocada la piedra sacrificial que "mira hacia donde nace el sol".[59] Aquí el letrado y su ayudante designado por las *autoridades étnicas* "quemó seis pedazos de copal delante de dicha piedra y los ofició al dios de los brujos y asimismo quemó otros siete al dios Nonachi y otros trece al dios Trece llamado Leraquicino".[60]

El ingreso en el territorio de caza elegido de antemano por las autoridades subraya la reintegración en el grupo y hace posible el comienzo de la partida de caza porque solamente cuando el letrado y su *asistente* "llegando al puesto donde estaba toda la jurisdicción tendieron las redes y los dueños de ellas en voz alta prometieron encender una candela de cera a cada venado que cogieren y sahumarle las narices con copal y echarle pulque en la boca". Concluida la partida de caza, se regresa a la comunidad donde "cumplieron la pro-

[57] *Declaración de Juan Ramírez, cit.*
[58] Declaración de Melchor Juárez, *cit.*
[59] Declaración de Juan Pérez, 22 de octubre, 1657, *ibid.*, p. 40.
[60] *Ibid.*

mesa hecha, encendiéndoles 12 candelas de cera y sahumándoles con tres de copal; uno de seis pedazos por el dios de los brujos y otro de siete por el díos Nonachi, y otros de 13 por el dios Trece, y les echaron pulque en la boca y descuartizados repartieron los lomos de adentro",[61] "y los repartieron a pedacitos a los que estaban presentes para que comiesen la dicha carne cruda".[62]

Vale la pena destacar que en el momento culminante y de reincorporación los oficiantes queman siete pedazos de copal al dios Nosanaqueya, siete al dios Nonachi y 13 al dios Leta Aquicino. Esta ceremonia desea subrayar que la caza está asociada al dios Nonachi, el venado al dios Nosanaqueya y que el espacio y las cosas en él contenidas —cazadores y caza— pertenecen en última instancia al dios Leta Aquicino. Una vez más, descubrimos la existencia de una ordenación jerárquica de los dioses y una estrecha asociación entre dioses y espacio.

Un problema que estas fuentes no nos permiten ver es el relativo a lo que acontece en el momento culminante. Al parecer se ofrece el "sacrificio de pollos de la tierra y copal y candelas al dios Nosana, señor de los venados, para que les de caza",[63] indicándonos así que el sacrificio conlleva tres bienes: guajolote, copal y candelas de cera, que son de gran valor y ofrecidos a la divinidad. En los ritos con participación restringida se sacrifican solamente guajolotes y perrillos.

Parcialmente similar es el rito seguido para cazar venados con el arcabuz. Este tipo de caza no tiene, en efecto, la característica comunitaria y se diferencia de la descrita por el hecho de que la individualización del día de caza la hace el letrado recurriendo a las suertes del maíz y no al calendario ritual, que los días de caza son aquellos gobernados por el dios Niyohua, considerado dios de la caza, de los cazadores, o por el dios Coquelaa, dios de la fortuna, y que

[61] Declaración de Melchor Juárez y Lorenzo Martín, *cit.*
[62] Declaración de Juan Pérez, *cit.*
[63] Declaración de Lucas Méndez, *cit.*

el arcabuz, antes de ser usado, *debe* ser purificado con el humo de copal.[64] La diferencia entre estos dos procesos rituales nos parece muy importante porque nos clarifica la ritualidad de la caza colectiva que no tiene como fin exclusivo el de satisfacer necesidades materiales, obtener carne de venado, sino un significado simbólico.

Antes de proseguir, es necesario detenernos por un momento sobre la ceremonia de la pesca comunitaria, que conjuntamente con el rito de la caza con arcabuz nos permitirá develar el significado simbólico de estos ritos de comunidad. También en la pesca de comunidad, "pescar truchas en el río de comunidad", el "gobernador y alcaldes y común mandan prevenir candelas de cera y copal para las dichas pescas".[65] Poco claros son los otros mecanismos preparatorios, que en el rito precedente eran la señalización del mejor día, realizada por los letrados en presencia de las autoridades étnicas, y los ritos de purificación de los participantes. Al parecer, una vez abandonando el pueblo el rito se desarrolla desde la orilla del río, adonde "los tequitlatos de los barrios y de los pueblos llevan candelas de cera y copal al dicho río" y de "la orilla del río envían parte de dichas candelas a la iglesia del pueblo" y "las ofrecen, en el altar mayor donde está la imagen de San Pedro, al dios Nosanaguela, uno de su gentilidad".[66]

Esta parte del rito es similar, como puede verse, al de la caza en el cual las candelas son encendidas en la iglesia delante de la imagen de Nosana-Cristo, mientras ahora son encendidas ante la imagen de Nohuichana-San Pedro. Similar es también una parte de la ceremonia siguiente en la cual

> candelas y copal encienden delante de una piedra, que está más de media legua de dicho pueblo de Juchatengo, camino que va a Ixtapa [...] y apartada del río entre un cañaveral como una

[64] Declaración de Juan Pérez, *cit.* *Véase* además Alcina Franch, "Los dioses", *cit.*, pp. 16 y 22.
[65] Declaración de Juan Ramírez y Melchor Juárez, *cit.*
[66] *Ibid.*

cuadra, la cual dicha piedra es azul que tira a negra y el rostro que mira a dicho río tiene dibujado un pescado como de tercia de largo, que dicen ser el señor del pescado [...] lo cual hace el maestro o letrado que fue a ese efecto, diciendo que reciba aquellas candelas que le enciende como al señor del pescado y les de en aquellas pescas muchas truchas, y en cuanto al copal, unas veces queman 6 pedazos y los ofrecen al dios de los brujos, otras queman 7 y los ofrecen al dios Nonachi, otras ofrecen 13 al dios Trece y siempre en la forma de arriba.[67]

Una vez cumplido el sacrificio, se colocan en la orilla del río donde "encienden la otra parte de candelas y las ofrecen al dios Nosanaguela, que dicen está en aquel lugar, y queman el resto de copal ofreciendo lo uno y lo otro en forma de arriba", es decir, al dios de los brujos, al dios Nonachi y al dios Trece.[68] Este sacrificio tiene como fin el de dar "ventura de pescar muchas truchas y que no le suceda mal en el río".[69] Sin embargo, nada sabemos de la última parte del rito, la fase de la reintegración, que se desarrolla rehaciendo el camino desde el río hasta el pueblo y del pueblo a las casas de los participantes que, como hemos tenido ocasión de mostrar para la caza, es de gran significado ritual y simbólico. Escasa es, en fin, la información relativa a la forma de pesca hecha con esfiga.

No obstante la diferente materialidad, el significado de ambos ritos comunitarios se puede sintetizar como sigue:

1) Relaciones sociales
   - *a)* entre cazadores/pescadores y no cazadores/no pescadores
   - *b)* entre cazadores/pescadores y la familia de los mismos
   - *c)* entre cazadores/pescadores y las autoridades étnicas
   - *d)* entre los que forman parte del grupo de cazadores/pescadores

2) Medios
   - *a)* purificación (ayuno, abstinencia sexual, uso del pulque, uso del copal, etcétera)

[67] *Ibid.*
[68] *Ibid.*
[69] *Ibid.*

b) lealtad a los letrados
c) subordinación a los dioses (sacrificios)
d) lealtad en la distribución ritual de la carne
e) habilidad personal en la caza y en la pesca

3) Espacio
a) lugar ritual (iglesia, imágenes, piedras sacrificales)
b) cerros/cuevas
c) pueblo
d) territorios usados por el participante (milpa doméstica, milpa de comunidad)

Como puede verse, estos referentes simbólicos preparan, acompañan y concluyen el proceso ritual, un proceso que separando provisionalmente a la comunidad de las constricciones, renueva, en forma periódica, la posesión de los bienes comunitarios (caza, pesca, milpa) y la lealtad de la comunidad a sus propias autoridades étnicas. En este complejo proceso ritual el momento que mejor ilustra la concepción del espacio es el momento liminar del sacrificio.

Como hemos mostrado en los párrafos precedentes, la concepción del espacio se funda en la idea de su total pertenencia a los dioses. A ellos pertenece, por lo tanto, el espacio habitado por los hombres no en cuanto hombres sino en cuanto miembros de la comunidad. El espacio terrestre es así cedido a la comunidad a condición de que periódicamente renueve el pacto con los dioses y les devuelva una parte de los bienes. El sacrificio de los animales y el ofrecimiento de candelas y copal —dos bienes escasos y por lo tanto preciosos— materializa la sujeción y la devolución.

La sangre de los sacrificios, el humo de las candelas y el vaho del copal transforman el *status* de los bienes ofrecidos, pues la sangre que derrama en el suelo y el humo de las candelas y del copal que asciende al espacio expresan la idea de que existe una circularidad entre hombre y divinidad y entre espacio ocupado por los hombres y espacio divino. Se restablece así el equilibrio entre el espacio divino y el espacio terrestre.

El momento liminar tiene, pues, también un profundo significado espacial porque el rito del sacrificio, además de establecer el nuevo pacto con los dioses, genera un referente espacial fijo que dará seguridad al individuo una vez reintegrado en la unidad doméstica y en la comunidad. La cima de los cerros y lo profundo de las cuevas son los centros, los puntos hacia los cuales convergen idealmente, como tantas líneas imaginarias, las miradas de los individuos estableciendo una sacralidad de las acciones cotidianas. El orden con que se sientan alrededor de una mesa, con el cual se disponen durante las fiestas y las procesiones, con el que comienzan los trabajos de cada día, desciende de la idea de moverse en un espacio conocido no en cuanto él es conocido objetivamente sino porque él es protegido por la divinidad. Es esta protección divina la que empuja a los individuos, en cuanto pertenecientes a su unidad doméstica, a su barrio, a su comunidad, a su distrito étnico, a usar objetivamente el espacio que les ha sido asignado. Sin embargo, dado que la cotidianidad tiende a fragmentar el espacio y convertirlo en territorio con fines bien determinados —milpa, pesca, caza, etcétera— termina por darse una pluralidad de ritos para sacralizar las diferentes actividades, todos los cuales descienden del mismo principio: el dominio de los dioses sobre el espacio.

Todos los ritos que acompañan actividades materiales —caza, pesca, cultivo— y culturales —cargos políticos, mayordomías— no tienden exclusivamente a obtener la protección divina para conseguir una mayor cantidad de bienes para las unidades domésticas y la comunidad, sino más bien a revitalizar el pacto con las divinidades en general y con las divinidades que dan origen a la vida terrestre, en particular. No es casual que Nosana —el señor de los venados— y Nohuichana —la diosa de la pesca— sean consideradas las divinidades que han dado origen a los hombres y a los animales, a los pescados, a los antepasados, a la fertilidad. Los ritos de la caza y la pesca son entonces ceremonias que exor-

cizan la tendencial inestabilidad de las cosas terrenas y recuerdan que el origen del mundo, y por lo tanto el origen de los destinos del hombre, se encuentran ambos en el lugar de residencia de los dioses *creadores*, Nosana y Nohuichana para los zapotecos y un venado varón, un venado señora según los mixtecos, con los cuales los hombres han establecido una alianza, que es una alianza de sangre, de sentimientos y de intereses.[70]

5. Conclusión: espacio y territorio

La etnóloga Parsons ha mostrado cómo entre los mitleños el sentido del espacio se expresa en forma muy imprecisa, pues los puntos cardinales son concebidos en función de Mitla y no *abstractamente*.[71] El análisis de la Parsons nos ofrece así una útil documentación sobre los ritos para *definir* y circunscribir el espacio, indicándonos que todavía en este siglo el espacio es concebido en su relación con la divinidad.

En el curso de los siglos XVII y XVIII el espacio es percibido concretamente como una serie de puntos —cerros, cuevas, *iglesia*, pueblo, milpa— a los cuales los individuos y la comunidad pueden constantemente *hacer referencia*. A partir de esta idea extremamente concreta del espacio, cuyo fundamento es la alianza establecida entre la divinidad y la comunidad, se estructura la idea de un "territorio étnico" diferente de la idea de territorio político-administrativo colonial. La distinción nos parece de gran importancia porque, siendo el territorio étnico una *dimensión* derivada de la sacralidad del espacio, termina por ser él también sagrado y susceptible,

[70] Sobre la dualidad generadora, *cf.* Alcina Franch, "Los dioses", *cit.* pp. 21-22; Caso, *Interpretación*, *cit.*, p. 14; Jansen, *Huasi Tacu*, *cit.*, p. 437, ha descrito esta alianza para los mixtecos: "Esta era la alianza de sangre y corazones, y la alianza preciosa de jade y de oro, la alianza de los cuatro rumbos, la alianza de las ofrendas de papel pintado con ule y de papel empapado de *sangre*, la alianza de 'almas', la alianza de los recintos ceremoniales, la alianza que unifica a las montañas *preciosas*."

[71] Parsons, *Mitla*, *cit.*, pp. 313-314.

por lo tanto, de ser ordenado, regulado, a imagen y semejanza del espacio divino. De este modo, los habitantes del territorio terminan por atribuirle un significado inmaterial. Los ritos comunitarios —en especial los asociados a la toma de poder de las nuevas autoridades étnicas— tienen la función de subrayar la íntima conexión entre el espacio —connotación divina— y el territorio —que tiene una connotación humana.

Gracias al proceso ritual los dioses vuelven a materializarse entre los mixtecos y zapotecos, lo cual les permite superar el trauma de la Conquista. Se puede pensar, en efecto, que la fase de reestructuración étnica comienza cuando los grupos indios dan señales de recuperación de su cosmovisión duramente corroída por los misioneros y los agentes de la Corona en el curso del siglo XVI. El signo de esta recuperación es la renovación de la vieja alianza con la divinidad. De este modo, mixtecos y zapotecos pueden, en el curso de la segunda mitad del siglo XVII, iniciar el proceso de recuperación étnica y desacelerar el proceso de hispanización iniciado con la Conquista. La gran parte de la documentación que hemos analizado, generada en el periodo 1630-1720, testimonia, mejor que cualquier otro indicador, que las autoridades coloniales, en general, y las eclesiásticas en particular, percibieron que los dioses prehispánicos habían regresado y daban fuerza a los seres humanos para lanzarse a la reconquista del espacio étnico.

Esta reconquista del espacio étnico se configura, pues, como el resultado de un largo viaje cultural que permitió a las etnias mixteca y zapoteca recobrar el recuerdo de sus orígenes. La ceremonia orientada a recrear el cosmos es testigo de la reapropiación de un pasado que remonta a sus orígenes nómades, de pescadores y cazadores. En esta forma, mixtecos y zapotecos revitalizan la idea de que su espacio no es un hecho objetivo sino algo derivado de la alianza establecida con los dioses y, por lo tanto, no identificable con un territorio geográficamente determinado e inmutable. La

alianza con los dioses les permitió en el pasado y les permitirá en el curso de los siglos XVII y XVIII considerar como propio cualquier territorio, pues desde un cerro o de una cueva se puede establecer una comunicación constante con la divinidad. Se recupera así la función que tuvieron las cimas y las cuevas en el pasado nómade y que en la época de máximo desarrollo de sus civilizaciones habían cedido parcialmente a los templos y a los centros urbanos.

Este regreso a sus orígenes nómades, negando en parte su historia más reciente de pueblos agricultores y sedentarios, constituyó uno de los mecanismos culturales más importantes de la reestructuración étnica, porque favoreció la definitiva superación del trauma de la Conquista. La reapropiación del pasado nómade permitió a mixtecos y zapotecos, pueblos que estaban perdiendo su propia identidad, sentirse nuevamente consolados y ordenados en la posesión de sus bienes, de su territorio, de sus tradiciones, de su cultura, empujando a las unidades domésticas, los barrios y las comunidades a revitalizar las formas de cooperación y de convivencia que la sedentarización, primero, y la invasión ibérica, después, habían ofuscado parcialmente.

El largo viaje cultural de los mixtecos y los zapotecos es, a fin de cuentas, una reinterpretación de su historia, hecha posible por la preservación de la tradición oral y de los códices y la existencia de personas —los letrados— capaces de interpretarlos. Las etnias recobran de este modo la fuerza para volver a vivir en la historia, para actuar usando todos los elementos indios o hispánicos a su disposición, venciendo así las fuerzas de la desagregación, superando la resignación y definiéndose, como en el pasado, "pueblo de la lluvia" —mixtecos— y "pueblo de las siete cavernas" —zapotecos.

Territorialidad

II. LA RECONSTITUCIÓN DE LOS TERRITORIOS INDIOS

La concepción del mundo —basada en el pasado ancestral, conocido a través del mito transmitido por la tradición oral y escrita, y reproducida en el presente a través del rito— es el fundamento de la idea étnica del espacio. Es esta idea imaginaria la que nos permite comprender la organización conceptual de la estructura espacial en la cual las comunidades viven su historia.

Asistimos así a un fenómeno presente en todas las sociedades complejas cuyas estructursa espaciales —universo, territorio, pueblo, etcétera— no pueden escindirse. Sin embargo, para poder organizar y regular el espacio en el cual la comunidad vive y se desarrolla, estas sociedades deben estar en condiciones de traducir la idea imaginaria en idea concreta.

La capacidad de transponer lo imaginario en lo concreto nos puede indicar la creatividad social y cultural de las etnias indias de Oaxaca. Por medio de la capacidad de transposición, se puede lograr una mejor comprensión de la organización territorial y social que se dieron las sociedades indias entre los siglos xvii y xviii y comprender cómo el proceso de reconstitución étnica es inescindible de una reconstitución de la vida material.

La transposición de la idea imaginaria de espacio se concreta en la idea de territorio, el espacio en el cual los hombres, viviendo en comunidad, despliegan sus acciones. De ahí que se nos presenta como un espacio dinamizado por el tiempo, por la historia.

1. Territorio hispánico y territorio indio

El análisis de la transposición del espacio en territorio es de difícil traducción en términos históricos. La dificultad nace del hecho de que la información puede ilustrarnos bien sólo una parte de las dimensiones presentes en los territorios indios. En efecto, los restos históricos nos proporcionan una información geográfica —extensión de los corregimientos, alcaldías mayores, curatos, etcétera— o institucional —división administrativa— que subraya más el territorio hispánico, colonial, que los territorios indios. No obstante sus silencios, estas fuentes contienen importante información intersticial para el adecuado conocimiento de la territorialidad india.

Esta información intersticial es susceptible de ser elaborada, a condición de dar la debida importancia a los análisis arqueológicos y etnológicos existentes. A partir de ellos hemos comprendido que la territorialidad india se caracteriza por presentar una fuerte flexibilidad: periodos de fragmentación territorial se alternan con periodos de recomposición territorial.[1] Esta evidencia nos ha hecho abrigar serias dudas sobre la validez de la imagen historiográfica corriente que atribuye a la Conquista y al contexto colonial la tendencia a la fragmentación de la territorialidad india en un sinnúmero de pequeñas entidades —"comunidades"— tendencialmente autosuficientes regidas por gobiernos indios que no son otra cosa que simple "instrumento del poder español para la explotación del resto de la población indígena".[2]

[1] Sobre la división administrativa hispánica, *cf.* P. Gerhard, *A Guide to the Historical Geography of New Spain*, Cambridge University Press, Cambridge, 1972, *passim*, y H. F. Cline, "Introductory Notes on Territorial Divisions of Middle America", en *Handbook of Middle American Indians*, University of Texas Press, Austin, 1972, vol. 12, Parte 1, pp. 49-50.

[2] M. Olivera-M. A. Romero, "La estructura política de Oaxaca en el siglo XVI", *Revista Mexicana de Sociología*, 1973, núm. 2, pp. 278-279. Esta misma idea la encontramos en el estudio de R. Pastor, *Campesinos y reformas: la Mixteca 1748-1856*, tesis doctoral, El Colegio de México, México, 1981, *passim*. A nuestro juicio, esta imagen historiográfica es la consecuencia de una extensión de los resultados presentados para un contexto diferente por C. Gibson,

El referente arqueológico y etnohistórico, por una parte, y el referente historiográfico, por la otra, nos han ayudado a elaborar la posible lectura e interpretación de los restos históricos a nuestra disposición que presentaban dos tendencias contrapuestas, una orientada a la fragmentación y otra orientada a la recomposición territorial.

A partir de estas líneas generales logramos comprender que nuestro análisis debía partir de las fuentes susceptibles de ofrecernos una información global acerca de las tendencias presentes en la territorialidad en un determinado momento. En nuestra información debíamos, pues, individualizar uno o más *corpus* homogéneos que por su mayor plenitud pudieran describirnos sincrónicamente la dimensión territorial.

Individualizamos así dos *corpus* documentales capaces de describir la territorialidad del área entera de Oaxaca en dos momentos: las relaciones geográficas de 1743 [3] y de 1777-1778.[4]

El estudio de estos dos grupos de relaciones geográficas fue arduo no sólo porque las de 1743 describían los corregimientos y las de 1777-1778 los curatos, sino porque aparecía sumamente difícil discernir hasta qué punto existía una congruencia entre territorio hispánico y territorio indio. En efecto, la unidad administrativa colonial más pequeña —la doctrina— podía comprender varios territorios indios o un mismo territorio indio estaba dividido entre dos doctrinas. Al mismo tiempo, aparecía claramente que no todos los "pueblos de indios" tenían el mismo *status*, pues algunos eran "cabecera" y otros "sujetos" de una cabecera. Las relaciones

Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810), Siglo XXI Editores, México, 1967, pp. 413-418.

[3] Hemos utilizado la síntesis realizada por J. A. Villaseñor, *Theatro Americano. Descripción de los Reynos y Provincias de la Nueva España*, México, 1746-1748, vol. II, pp. 111-202. Sobre estas relaciones, *cf.* R. C. West, "The 'Relaciones Geograficas' of Mexico and Central America, 1740-1792", en *Handbook of Middle American Indians*, vol. 12, Parte 1, pp. 400-402.

[4] Relaciones topográficas de pueblos de México, BNM 2449-2450. Sobre estas relaciones, *cf.* West, "The 'Relaciones Geograficas' ". *cit.*, pp. 408-412.

geográficas nos ayudaron así a comprender que no existe congruencia entre territorio colonial y territorio indio, pero no nos ayudaron a encontrar este último. Fue la información relativa a Quilapa y Etla, en el valle de Oaxaca, y de Coixtlahuaca, en la Mixteca, la que nos permitió hallar la clave de lectura de las relaciones geográficas. Esta información estaba constituida por las actas electorales que enlistaban los diferentes "pueblos" dependientes de una misma cabecera.[5]

Comparando la información de las actas electorales con la ofrecida por la relación geográfica de 1777-1778, se nota que según la relación geográfica la doctrina de Cuilapa administraba 18 pueblos, uno de los cuales —San Pablo Etla— era, siguiendo las actas electorales, ni más ni menos que la cabecera del territorio indio de Etla. El curato de Cuilapa no coincide, pues, con un solo territorio indio, pero tampoco todos los pueblos son territorios indios; sólo dos de ellos —Cuilapa y Etla— son definidos como "cabeceras", es decir, centros políticos y administrativos de un territorio indio.

La documentación de Coixtlahuaca nos revela una situación similar. La descripción de 1743 nos dice que "el Pueblo de San Juan Coixtlahuaca tiene iglesia parroquial con Cura Clérigo, es República de indios con Gobernador, y a su doctrina y gobierno son pertenecientes dos pueblos cortos y barrios".[6] Según la relación geográfica de 1777, "los pueblos que lo comprenden con su cabecera, son dicisiete".[7] Comparando la lista de pueblos de la relación geográfica con la de las actas electorales, se tiene que la cabecera de Coixtlahuaca controla 11 pueblos y los restantes pertenecen a la cabecera de Santa María Ixcatlán y San Miguel Tequistepec.[8]

Aparece así con suficiente claridad que la doctrina puede comprender más de un territorio indio y que ella puede descomponer formalmente la unidad territorial india. El territorio indio no coincide con ninguna división territorial adminis-

[5] *Cf.* cap. IV.
[6] Villaseñor, *Theatro Americano, cit,* p. 172.
[7] Relación de Coixtlahuaca, 1778, BNM 2449.
[8] *Cf.* Apéndice 6.

trativa colonial y su definición aparece, por lo tanto, basada sobre otros elementos.

Se podría pensar que el fundamento de la territorialidad india es de tipo lingüístico. En el territorio indio de Cuilapa se habla "muy poco mexicano [náhuatl] por lo general mixteco";[9] "en el de Coixtlahuaca se habla mixteco y popoloca; en el de Ixcatlan se habla ixcateco y chocho".[10] En el territorio indio de Cuyotitlán se habla "el idioma zapoteco, aunque entre los Pueblos hay algunos de el idioma Misteco, porque por lo común están mezclados estos dos idiomas en el Partido".[11]

La información nos lleva, pues, a la conclusión de que el territorio indio presenta una conformación diferente de la administrativa colonial y que tampoco es necesariamente reconducible a la dimensión lingüística.

El análisis de los materiales a nuestra disposición nos permitió, por una parte, eliminar los elementos que no eran esenciales para la delimitación de los territorios y, por otra parte, descubrir un elemento para reconocerlos. Este elemento de reconocimiento de los territorios indios está implícito en la caracterización que las relaciones geográficas dan de los pueblos indios: algunos son caracterizados como pueblos "con el Gobernador y Oficiales de República", otros como "Pueblo y República"; otros como "Pueblo"; y, a más, otros como "barrios". Volvimos a comparar estas caracterizaciones con las actas electorales a nuestra disposición y descubrimos que la caracterización correspondía con la jerarquización existente en los territorios indios. En efecto, la relectura de las actas electorales de Cuilapa, Etla y Coixtlahuaca nos decían que la "cabecera" es el asiento del gobierno, pues tiene un gobernador y los oficiales de república; los pueblos poseen una autonomía administrativa limitada y de ahí su caracterización como "Pueblo y República" o como "Pueblo";

[9] Villaseñor, *Theatro Americano, cit.*, p. 121.
[10] *Ibid.*, p. 137.
[11] *Ibid.*, p. 126.

y los pueblos sin autonomía administrativa caracterizados como "barrios".

Teníamos así los elementos para elaborar una definición operacional de los territorios indios que nos permitiera diferenciarlos, con cierta claridad, de los territorios hispánicos coloniales. En efecto, a partir de los elementos de juicio a nuestra disposición, podemos decir que un territorio indio es, en primera instancia, un conjunto de asentamientos humanos. En este conjunto uno de los asentamientos asume el papel de centro —"la cabecera"—, el cual es reconocido y aceptado por los otros pueblos y barrios con el resultado de que estos últimos se configuran como asentamientos "sujetos".

2. La estructura del territorio indio

El habernos aproximado, a partir de los textos, a una caracterización del territorio indio nos ha permitido reconstruir los diferentes territorios existentes en el área de Oaxaca.

Un examen superficial del cuadro II.1 nos muestra la existencia de numerosos territorios indios. Son 393, según las relaciones geográficas de 1743-1777, y 1 466, según las matrículas de tributarios de 1792-1803. Estos valores absolutos nos dicen muy poco, a menos que no se les compare con los datos disponibles de fines del siglo XVI, y con los del siglo XX. A fines del siglo XVI los territorios indios son 109 [12] y en 1954 el número de municipios existentes es de 685.[13]

Una mejor comprensión de este problema se puede obtener si se da la debida importancia al hecho de que el territorio indio es esencialmente un conjunto de asentamientos humanos, lo cual implica evaluar la relación entre territorio y

[12] Este número ha sido obtenido sumando la capital de los corregimientos y alcaldías mayores a las "cabeceras dependientes"; *cf.* Olivera-Romero, "La estructura política", *cit.*, pp. 247-267. Mi impresión es que hay una fuerte subestimación en las cabeceras de muchas jurisdicciones y, en especial, de Nexapa y Villaalta.

[13] Cline, "Introductory Notes on Territorial Divisions", *cit.*, pp. 50-51.

CUADRO II.1. *Territorios indios en las jurisdicciones territoriales coloniales divididas según el idioma*

	Mixteco	*Zapoteco*	*Cuicateco*	*Chinanteco*	*Mazateco*	*Huave*	*Mixe*	*Chontal*	*Mexicano*	*Zapoteco-mixteco-mexicano*	*Amuzgo*	*Chatino*	*Zapoteco-mexicano*	*Chocho-ixcateco*	*Mixteco-mexicano*	*Mixteco-popoloca*	*Total*	*Sin datos*	*Número de cabeceras 1792-1803 Tributos*	*Número de caciques*
Antequera		15															15		20	6
4 Villas	1												1		1		3		4	–
Chichicapa y Zimatlán		3 4															3 4		15	4
Guajolotitlán													1				1		2	2
Ixtepexi		3															3		9	4
Teposcolula	23															1	24	1	18	5
Cuicatlán		1	15						1					1			18	5	19	6
Ixquitepec-Peñoles	9	1															10			

Atlatlauca			2											2				
Miahuatlán		10												10		19		
Nexapa		13				19	15							47		20		1
Xicayán	18								1	2				21	26	46		6
Teotitlán del Valle		7									1			8				
Nochistlán	8													8		22		7
Yanhuitlán	10													10				
Teozocualco	3									1				4	1	18		5
Tecocuilco		4		1										5				
Huamelula		1					9							10	3			
Tehuantepec		4			2				1					7	1	24		2
Teutila			1		10							1		12				
Villaalta		64		5		19								88	1	60		4

FUENTES: Villaseñor, *Theatro Americano, cit.*, vol. II, pp. 111-202, y *Relaciones topográficas 1777-1778, cit.* Hemos consultado adicionalmente Gerhard, *A Guide, cit., passim;* S. F. Cook-W. Borah, *The Population of the Mixteca Alta, 1520-1960,* Ibero-Americana: 50, Berkeley, 1968, y J. Murguía y Galardi, *Estadistica del estado de Oaxaca 1826,* Biblioteca de la Sociedad Mexicana de Geografía e Historia, Ms, México. El número de cabeceras y de caciques proviene del "Estado general de los tributos y medio real de ministros y hospitales 27.3.1810", *Boletín del Archivo General de la Nación,* 1977, núm. 3, pp. 30-31.

población. Si seguimos este razonamiento, tenemos entonces que un territorio indio organiza alrededor de un millar de personas en el periodo comprendido *entre* 1742 y 1794.[14] El significado de esta magnitud demográfico-territorial es mayormente comprensible si la comparamos con la del siglo XVI y con la del presente. En la única área para la cual la comparación es posible, la Mixteca Alta, encontramos que hacia finales del siglo XVI el número de territorios indios es de 31 con una población media de 1 838 habitantes, que en la segunda mitad del siglo XVIII el número de territorios es de 56 con una población media de 1 224 habitantes, y actualmente —1960— el número de municipios es de 83 con una población media de 2 896 habitantes.[15]

El territorio indio en el área de Oaxaca en el siglo XVIII aparece así como un territorio no muy diferente, en verdad, del existente a fines del siglo XVI, pues el número de territorios ha aumentado por el hecho de que ha aumentado la población, lo cual significa que no parece haber habido una gran transformación estructural entre el siglo XVI y el siglo XVIII.

La territorialidad no se define exclusivamente a partir de la relación entre demografía y territorio sino también, como dijimos en el párrafo precedente, de la relación entre los asentamientos existentes en ella.

La información del cuadro II.2 nos dice que en la segunda mitad del siglo XVIII la estructura del territorio indio se caracteriza, como en el siglo XVI, por ser una unidad territorial en la cual conviven varios asentamientos humanos, uno de

[14] Esta magnitud ha sido obtenida dividiendo el número de habitantes indios entre el número de cabeceras. Si usamos los datos de población de 1742 (264 440), de 1767 (335 312), de 1778 (347 440) y de 1794 (359 925), tenemos que cada territorio indio contiene 844 habitantes en 1742, 1 071 en 1767, 1 110 en 1788 y 1 149 en 1794. Los datos de población han sido obtenidos de J. *Miranda*, "Evolución cuantitativa y desplazamientos de población indígena en Oaxaca en la época colonial". *Estudios de Historia Novohispana*, 1968, número 2, pp. 133-134.

[15] Los datos han sido obtenidos de Cook-Borah, *The Population of the Mixteca Alta, cit.*, pp. 32-78 y cuadro 14.

los cuales es el centro, la "cabecera", y los otros son dependientes, "sujetos". Es importante notar que esta estructura

CUADRO II.2. *Asentamientos existentes en los territorios indios, 1743-1777*

Territorio indio [16]		*Número de pueblos sujetos*
Cuilapa	(mixteco-mexicano)	22
Etla	(zapoteco)	14
San Juan de la Cruz	(cuicateco)	6
Xoloquisquila	(chinanteco)	2
Tecocuilco	(zapoteco)	4
Chicahuaxtla	(mixteco)	4
Teozacualco	(zapoteco)	7
Tanetze	(mixe)	5
Yagabila	(zapoteco)	8
Coatlán	(zapoteco)	7
Chicomezucitl	(zapoteco)	3
Cuejotitlán	(zapoteco-mixteco)	4
Xaltepec	(mixteco)	6
Elotepec	(zapoteco)	6
Texupa	(mixteco)	2
Atlahuaca	(mixteco)	2
Apoala	(mixteco)	9
Chilapa	(mixteco)	9
Cuicatlán	(cuicateco)	6
Juxtlahuaca		4
San Francisco del Mar	(huave)	4
Ixtepec	(mixteco)	7
Tilcaxtete		3
Ayoquesco		5
Talistec		
Tabaa	(zapoteco)	3
Xamiltepec	(mixteco)	2
Huajolotitlán	(mixteco)	4
Atoyaque	(mixteco)	4
Coixtlahuaca	(mixteco)	11

[16] Villaseñor, *Theatro Americano, cit.*, vol. II, *passim*; *Relaciones topográficas de pueblos de México 1777-1778, cit.*

se encuentra en el nivel de todas las áreas, sean monolingües o bilingües, lo cual reafirma la idea de que la dimensión lingüística no es necesariamente la estructura básica de la territorialidad india.[17]

La evidencia fragmentaria del cuadro II.2 se amplía si observamos nuevamente el cuadro II.1, en el cual vemos que existe incluso un territorio indio —el de Tehuantepec— que es trilingüe. Partiendo de esta evidencia y observando ahora el mapa lingüístico, podemos pensar que los territorios indios plurilingües tienden a predominar en las áreas de frontera lingüística.[18]

Tanto a fines del siglo XVI como a fines del siglo XVIII, el territorio indio se nos aparece así como un conjunto ordenado de asentamientos humanos que se estructura a partir de la relación entre población y territorio y cuya evolución es el resultado de una compleja interacción entre elementos culturales, económicos, sociales y políticos, en la cual la dimensión lingüística puede desempeñar, en las áreas de población plurilingüe, un papel importante aunque no determinante.

La peculiar persistencia de la territorialidad india es susceptible de comprenderse a la luz de la escasa desestructuración que conoce esta dimensión con la Conquista. En efecto, algunas cabeceras fueron desplazadas a la llanura (Ixtepexi, Teotitlán del Camino, Piaxtla, Miahuatlán, Zimatlán, Huigazoo y Tilatongo) sin alterar substancialmente la relación preexistente entre cabecera y sujeto, como lo prueba el hecho de que no generó casi ninguna oposición por parte de los indios.[19] Tampoco las congregaciones "voluntа-

[17] Esta evidencia es así expresada para Huejotitlán: "El párroco de la administración de doctrina [es] Religioso Dominico, habitante del Convento de la capital, el que administra en el idioma zapoteco, aunque entre los pueblos hay algunos del idioma mixteco; porque por lo común están mezclados estos dos Idiomas", Villaseñor, *Theatro Americano, cit.*, vol. II, p. 126.

[18] Una óptima reconstrucción de los territorios lingüísticos de Oaxaca es el mapa presentado por R. Spores, "The Zapotec and Mixtec at Spanish Contact", en *Handbook of Middle American Indians, cit.*, vol. 4, Parte 2, p. 963.

[19] J. Miranda, "La pax hispánica y los desplazamientos de los pueblos indígenas", en *Vida colonial y albores de la Independencia*, SepSetentas, México, 1972, pp. 74-79, e *id.*, "Evolución cuantitativa", *cit.*, pp. 142-143.

rias" de 1550-1560 parecen haber desestructurado la forma de los territorios indios, pues no afectaron las áreas de mayor densidad demográfica y no se dieron ni en el valle de Oaxaca ni en la Mixteca Alta.[20]

Mayor importancia tuvieron, al parecer, las congregaciones efectuadas entre fines del siglo XVI y comienzos del siglo XVII, que incluyeron a la Mixteca Alta, la Sierra Zapoteca y el valle de Oaxaca.[21] Para esta última área, el número de congregaciones fue de nueve: San Andrés Hueyapan y San Diego Tomaltepec fueron agregados a Hueyapan; San Jerónimo Tititlán, Asunción Mixtepec y Santo Domingo (¿Santa Catalina Mixtepec?) a Tezimatlán (Magdalena Mixtepec); Santa Catalina Minas fue agregada a San Juan Chilateca; San Francisco Tutla a San Sebastián Tutla; Santa Catalina Jalieza a Zaachila; San Jerónimo Zagache a Santa Ana Zagache; San Blas, Soledad y San Sebastián fueron incorporados a San Pedro Ixtlahuaca, y se agruparon cierto número de aldeas a Santa Ana del Valle y San Jacinto Amilpas.[22] De estas congregaciones, la de Hueyapan, Chilateca y Tepezimotlán no tuvieron ningún efecto, la de Zaachila se rompió en 1634, San Sebastián Tutla y San Jerónimo Zagache se rompieron en 1680 y los pueblos incorporados a San Pedro Ixtlahuaca mantuvieron una fuerte autonomía.[23]

La reacción india a las congregaciones fue por lo general tan fuerte que el virrey se vio obligado a "abandonar el sistema forzoso y general de reducción, e incluso permitió a los indios disconformes con las congregaciones realizadas por el Conde de Monterrey que volviesen a sus antiguas tierras".[24]

El análisis de las congregaciones nos permite agregar algo a lo ya dicho. El territorio indio, entendido como un conjunto de asentamientos del cual uno asume la centralidad —la ca-

[20] Miranda, "Evolución cuantitativa", *cit.*, pp. 142-143.
[21] *Ibid.*, pp. 142-146.
[22] W. B. Taylor, *Landlord and Peasant in Colonial Oaxaca*, Stanford University Press, Stanford, 1972, p. 26.
[23] *Ibid.*, p. 27.
[24] Miranda, "Evolución cuantitativa", *cit.*, p. 146.

becera—, se forma a partir de un mínimo de población o, mejor dicho, a partir de un mínimo de unidades domésticas. Esta característica, que ni siquiera la Conquista logró destruir, es posiblemente más comprensible si, con la ayuda de la evidencia arqueológica por una parte, y la etnohistórica por la otra, logramos recuperar algunos elementos explicativos provenientes del pasado prehispánico. En efecto, son estos estudios los que otorgan una justa importancia al problema territorial generalmente poco estudiado por los historiadores.

El análisis de la evidencia arqueológica y etnohistórica nos permite elaborar tres hipótesis sobre la conformación del territorio indio, una vez descartada la hipótesis que éste haya sido el simple resultado de la Conquista o coincida con la definición dada por la Recopilación de Leyes de "Repúhlica de Indios".[25] Las hipótesis posibles son, en orden cronológico, que el territorio indio se haya conformado en el momento que la población se vuelve sedentaria, que se haya estructurado en la fase de formación de la confederación o que se haya establecido en el periodo de "balcanización" de los "señoríos".

La sedentarización, que comienza en el siglo XV a.C. por efecto del desarrollo de la agricultura, permitió la superación de la organización territorial de la macrobanda, es decir, de una organización de tipo estacional de 15-25 personas que ocupaba un área de 1.5 hectáreas.[26] Entre el siglo XV y el siglo VI a.C., la actividad agrícola facilitó el desarrollo de una agregación de aldeas, de la cual una tiene la función de centro ceremonial sin asumir un papel administrativo similar al que tuvo la cabecera del territorio indio entre el

[25] Ley VI, VII, XVI y XXIX, tít. III, lib. VI; Ley XIV y XXXI, tít. IV, lib. VI, y Ley XX, tít. V, lib. VI, *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias*, edición facsimilar, Madrid, 1943.

[26] K. V. Flannery, J. Marcus, S. A. Kowalewski, "The Preceramic and Formative of the Valley of Oaxaca", en *Supplement to the Handbook of Middle American Indians*, University of Texas Press, Austin, 1981, vol. 1, p. 62; K. V. Flannery-J. Marcus, *The Cloud People. Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilization*, Academic Press, Nueva York, 1983, pp. 32-35.

siglo XVI y el siglo XVIII.[27] Al parecer, si bien en esta fase empiezan a diferenciarse los componentes sociales del territorio, aún no se llega a una organización regida por señores étnicos. Esta evolución ocurre tanto en el valle de Oaxaca como en la Mixteca, con la diferencia de que en esta última se da sólo en la fase terminal del periodo formativo y del clásico temprano.[28]

La superación de esta organización territorial acontece, en el valle de Oaxaca, a partir del siglo V a.C., con la creación de una organización panregional o confederación, que se materializa en la construcción de una nueva capital en la cima de Monte Albán.[29] Esta confederación, respuesta al expansionismo del valle de México, es una alianza de tipo militar que logrará pacificar los territorios adyacentes y que con los recursos obtenidos por medio de los tributos impuestos a los pueblos dominados permitirá la supervivencia de la capital, la consolidación de la confederación y el surgimiento de una *élite* política.[30]

Como consecuencia de la confederación, se produce una reorganización territorial caracterizada por la jerarquización de los asentamientos. En efecto, bajo el nivel de Monte Albán se desarrollan centros secundarios con las funciones administrativas de distritos. Las características preeminentes de estos centros secundarios fueron su larga extensión y la presencia de una arquitectura pública. La evidencia arqueológica nos dice que poseían una extensión de 10-13 hectáreas y controlaban alrededor de 200 habitantes. Además de los centros secundarios, existen centros terciarios, con una extensión de una hectárea o menos y poblados con no más de 150 habitantes.[31]

[27] Flannery-Marcus, *The Cloud People, cit.*, pp. 53-71.

[28] R. Spores, "Divergence of the Mixteca and the Valley of Oaxaca, 1330-500 b.c.", en Flannery-Marcus, *The Cloud People, cit.*, p. 77.

[29] R. E. Blanton, *Monte Alban. Settlement Patterns at the Ancient Zapotec Capital*, Academic Press, Nueva York, 1982, p. 39.

[30] *Ibid.*, p. 40.

[31] R. E. Blanton-S. A. Kowalewski, "Monte Alban and After in the Valley

Entre el 300 y el 200 a.c., esta estructura del territorio se consolida y los distritos parecen potenciarse gracias al desarrollo en su interior de una serie de centros administrativos menores. La persistencia de este modelo territorial cubre el arco temporal comprendido entre el 300 a.c. y el 700 d.c., que coincide con el preclásico y el clásico, y es influido esencialmente por dos variables: la tensión militar, debida al expansionismo de Teotihuacán, y la demografía, caracterizada, con excepción del periodo 200 a.c.-250 d.c., por una etapa de expansión.[32] La Mixteca, en cambio, no conoció la existencia de un centro como Monte Albán. A pesar de ello, centros como Yucuñudahui, en la Mixteca Alta, y Ñuine, en la Mixteca Baja, lograron desarrollar una suerte de primacía territorial y conservaron, después de su decadencia, un importante papel ceremonial.[33]

A la luz de la información arqueológica y etnohistórica, por lo menos podemos decir que la dimensión territorial, que se desarrolla en el marco histórico comprendido entre el siglo IV a.c. y el siglo VIII d.c., no tiene todavía ninguna relación directa con la organización territorial india del periodo colonial, aunque la organización basada en la relación centro-distrito pueda constituir un precedente.

La decadencia de Monte Albán a partir del 700-1000 d.c. provocó la creación de nuevas entidades territoriales, constituidas por una o más ciudades nucleadas y varias aldeas, con una población de varios millares. Esas entidades parecen haber sido autónomas políticamente, pequeños Estados, separados entre sí por un territorio no ocupado y poseyendo cada una de ellas sus propias estructuras administrativas.[34] La tendencia posterior, en el periodo 1000-1500 d.c., es a la reducción de la extensión de estas entidades territoriales,

of Oaxaca", en *Supplement to the Handbook of Middle American Indians, cit.*, pp. 97-98.

[32] *Ibid.*, pp. 100-105; Blanton, "Monte Alban", *cit.*, p. 57; Flannery-Marcus, *The Cloud People, cit.*, pp. 79-181.

[33] Flannery-Marcus, *The Cloud People, cit.*, pp. 207-213.

[34] Blanton-Kowalewski, "Monte Alban and After", *cit.*, p. 108.

a partir de la fragmentación de las existentes aunque en el periodo inmediatamente anterior a la llegada de los españoles parece registrarse un proceso de reagregación, tal vez en respuesta a la necesidad de conjurar el peligro externo.[35]

Es, pues, a partir del siglo XI cuando la dimensión territorial desarrolla una nueva dinámica, debida a la presencia mixteca y a la penetración azteca, que terminó por dar al valle de Oaxaca una dimensión pluriétnica y contribuyó a aumentar las trabazones económicas, sociales y culturales entre los diferentes señoríos étnicos. La tensión entre guerra y paz aparece entonces como el elemento condicionante de la territorialidad india de esta región, dado que condiciona la conflictualidad entre los señoríos étnicos sin que ello se traduzca, sin embargo, en una lucha entre la nación zapoteca y la nación mixteca. Esta conflictualidad no obstaculiza la mayor articulación económica y social entre los diferentes señoríos o reinos y la creación de estrategias de articulación política —como las alianzas matrimoniales— entre los diferentes señoríos. La imagen que nos ofrece Kowalewski de esta situación territorial es sugestiva: "We should expect nucleated Zapotec centers in some areas, Mixtec caciques with *tay situnday* labourers in other areas, some fortified sites, and some places ruled by a Royal pair —one of whom was Zapotec, one Mixtec." [36]

Una evolución paralela es reconocible en la Mixteca, donde, a partir del siglo XI, es documentable una evolución a la constitución de señoríos, cacicazgos, similares a los que encontramos en el valle de Oaxaca. La gran diferencia radica en el hecho de que en la Mixteca, donde no se dio un fenómeno similar a Monte Albán, los señoríos del postclásico se caracterizan más por la evolución de una familia noble en el nivel de señores étnicos que por la fragmentación de la confederación. Es tal vez esta evolución particular la

[35] *Ibid.*, p. 112.

[36] S. Kowalewski, "Monte Alban V Settlement Patterns", en Flannery-Marcus, *The Cloud People*, *cit.*, p. 287.

que da al señorío mixteco una fuerte caracterización patrimonial, demostrable en la importancia que tiene el linaje. El linaje, en efecto, puede explicar el traslado de un señor con sus *tay situnday* (terrazgueros) a otro lugar: "He could move his cacicazgo, he could settle in and rule over an area where Mixtec was not even spoken, and he could dislodge any ruler whose strenght was not equal to his." [37]

Las consecuencias territoriales de esta patrimonialidad parecen haber sido muy escasas, pues no afectó substancialmente el orden social existente. En efecto, si bien un señorío podía pasar de las manos de un señor a otro, ello no alteraba la dinámica territorial preexistente, que puede fragmentarse o recomponerse según las necesidades. "The individual cacicazgos and the larger constellations of cacicazgos were dynamic in their composition, showing growth, contraction and a high level of adaptability to changing political and economic circumstances, including external conquest by the Mexican Tripartite Confederacy and later by Spain." [38] Los territorios indios de la Mixteca, como los del valle de Oaxaca, terminan por adquirir una tendencia pluriétnica, lo cual significa que un cacicazgo mixteco puede incorporar a chochones, cuicatecos, triques, amuzgos, chatinos y zapotecos. Así pues, siguiendo a Spores, un cacicazgo mixteco puede caracterizarse territorialmente como una pequeña entidad "consisting of territory normally traversable by foot in a day, one or more agricultural settlement with adjacent farm plots and resources areas, and a resident population. Rulers provided political leadership . . . and represented the cacicazgo in external affaires". [39]

A la luz de la evidencia arqueológica e histórica, se puede entonces pensar que desde el punto de vista del territorio existe una substancial continuidad estructural en el espacio de tiempo comprendido entre el posclático (siglo XI) y el

[37] Flannery-Marcus, *The Cloud People, cit.*, p. 220.

[38] R. Spores, "Postclassic Mixtec Kingdoms", en Flannery-Marcus, *The Cloud People, cit.*, p. 257.

[39] *Ibid.*

último siglo colonial (siglo XVIII), y que esta continuidad estructural es observable en esencia en el nivel de la variable geográfica, demográfica y administrativa: el territorio indio es relativamente poco extenso, contiene una población no inferior al millar y no superior a cinco millares y el control político se da a partir de un centro ceremonial, político y administrativo, la cabecera. De allí entonces se puede concluir que la imagen del territorio indio en el siglo XVIII como territorio muy reducido y fragmentado respecto a los del siglo XVI y a los del posclásico sea totalmente arbitraria. Se puede, en cambio, decir que el análisis de larga duración hace surgir la existencia de una territorialidad pluriétnica similar a la prehispánica, caracterizada por una tensión entre fragmentación y recomposición territorial. Gracias a esta continuidad de la territorialidad, las naciones indias pueden iniciar el proceso que las llevará a reconstituirse étnicamente.

3. Las tensiones de la territorialidad

El análisis realizado hasta ahora nos ha permitido comprender que la territorialidad india, así como se desarrolla en los siglos XVII y XVIII, es estructuralmente similar a la que se da a partir del siglo XI y que no conoce los efectos desestructurantes de la Conquista. La evidencia histórica, etnohistórica y arqueológica nos dice además que el territorio indio no es un hecho geográfico, inmutable en el tiempo, sino un hecho histórico, definido a partir de la interacción entre territorio y población y entre territorio y cultura. Estas dos interacciones básicas dan al territorio indio un dinamismo capaz de adecuarlo, sea a las nuevas situaciones de origen interno —modificaciones demográficas—, sea a las nuevas situaciones de origen externo —invasiones y conquistas. Esta flexibilidad surge del hecho de que el concepto de territorio, si bien es condicionado por el concepto de espacio y tiene, por lo tanto, una connotación sagrada, no es un simple

derivado de aquél. En efecto, mientras el territorio es un concepto parcial —susceptible, por lo tanto, de fragmentarse y recomponerse para adecuarse a las necesidades cambiantes de los recursos naturales y de los recursos humanos— el espacio, por su marcado carácter de pertenencia, no es susceptible de ser fragmentado ni recompuesto. En la visión del mundo indio el espacio condiciona el territorio exclusivamente por el hecho de que éste es el lugar concedido por la voluntad divina a las acciones impuras de los hombres. De ahí, pues, que la pluralidad de los territorios no sea un indicador de disolución étnica sino tan sólo un indicador de la capacidad india para organizarse, lo cual significa que el territorio no es sólo una forma política, como generalmente se ha sostenido,[40] sino una conformación social, económica y política. Por ello es que la mejor descripción del territorio indio es la que propone Spores sosteniendo que "the mixtec community —que debería ser más propiamente definida como el señorío o territorio mixteco— was composed in four major components: a relatively compact civic and commercial center; one or more outlying hamlets, a ceremonial precinct; and a farming and collecting lands".[41]

Ya se ha dicho que este modelo territorial, que tiene su origen tanto entre los mixtecos como entre los zapotecos, en el siglo XI permanece esencialmente inalterado a lo largo de la dominación colonial. La única alteración reconocible entre fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, es decir, durante una fase de crecimiento moderado de la población india, es el aumento de cabeceras, sin que este crecimiento deba necesariamente interpretarse como "un acelerado resquebrajamiento del sistema de gobierno indígena".[42] El ver-

[40] El territorio indio zapoteco ha sido caracterizado por el etnólogo J. W. Whitecotton como "a political entity" por la cual "the cabecera dominated the political life of the sujetos, as sujetos did not have cabildo of their own", *The Zapotecos*, University of Oklahoma Press, Norman, 1977, p. 191.

[41] R. Spores, *The Mixtec Kings, and Their People*, University of Oklahoma Press, Norman, 1977, p. 90.

[42] Pastor, *Campesinos y reformas*, *cit.*, vol. I, cap. I, p. 65.

dadero problema no es, pues, el de saber si el número de territorios indios aumenta o disminuye, pues ellos se definen a partir de la mayor o menor viabilidad de la vida económica, social, cultural y política, sino más bien el de comprender los mecanismos por medio de los cuales un territorio puede fragmentarse o expandirse. Posiblemente, la especificidad de la territorialidad india en el periodo comprendido entre el siglo XVII y el siglo XVIII está en la aparición de nuevos mecanismos territoriales.

Estos mecanismos territoriales se comprenden analizando los restos históricos relativos tanto a los casos de fragmentación como a los casos de recomposición territorial. A partir de un análisis de esta tensión se puede comprender el significado de la territorialidad en el siglo XVIII.

Un pleito por tierras entre los pueblos de Cotahuistla y Nanacaltepeque (Teotitlán del Camino) nos permite reconstruir la historia de Ixutla, objeto del pleito. En 1556, Ixutla "se reputaba por barrio de la dicha población" de Cotahuistla, mientras que a partir de 1581 había pasado a depender de Nanacaltepeque. En 1721, "habiendo quedado en dicho Pueblo de Ixutla, poco número de casados a causa de haber muerto los demás de una grave y general enfermedad, se pasaron éstos a vivir a la Cabecera, que lo era el pueblo de Cotahuistla". La mayor demostración que da la fuente de la tradicional ligazón de Ixutla con Cotahuistla es que se mudaron "trayéndose consigo el Santo Patrono Santiago, y la campana, que tenían, y la misma que hasta hoy [1770] existe en la Parroquia de dicho Cotahuistla".[43]

Este resto histórico nos permite entrever tanto los mecanismos como la conciencia territorial que los indios poseían. En efecto, a partir del caso de Ixutla logramos comprender cómo un territorio indio puede subsistir a condición de que exista un número mínimo de unidades familiares —"casados" se lee en el texto— y posea algunos símbolos alrededor de

[43] Representación del común y naturales del pueblo de Cotahuistla, 3 de mayo, 1770, AGN T 299-4.

los cuales se aglutine: en este caso la imagen de un santo y la campana. La recomposición territorial aparece así como un proceso generador de nuevas ligazones étnicas y no como un proceso de disolución de la etnicidad.

También la motivación demográfica —"una epidemia o peste contagiosísima"— es la causa de que, a fines del siglo XVIII, "del pueblo de Santiago Tetaquicapa se transportaron los naturales que quedaron al de Yalahui", donde fueron acogidos "con toda conmiseración para que si en algún tiempo se restablecieron a su competente número pudiesen restituirse a su expresado Pueblo para cuyo efecto les conservaron y conservan las imagenes y santos de su iglesia, las campanas y demás cosas que condujesen de el concernientes a su permanencia". Una vez más encontramos los mismos elementos del caso precedente: incorporación, conservación y recreación de identidad territorial. Gracias al proceso de recomposición, los de Yalahui "gozaron hermanablemente en consorcio de dichos naturales [de Tetaquicapa] las tierras del desertado Pueblo de Tetahuicapa sembrándolas y cultivándolas según el destino que siempre han tenido".[44] Así pues, el proceso de recomposición territorial es también un proceso de reagregación de recursos; todo lo cual nos está diciendo que economía, sociedad y cultura son dimensiones inescindibles en el proceso de la territorialidad.

Similar a los precedentes es el caso de Sochiapa, en Villaalta.

> Por el año de mil setecientos, y nueve los de este Pueblos unidos, con los de Guascaltepec y Tetahicapa, sus sujetos, mediante la intervención de el Licenciado Don Manuel de Urbina, cura que entonces era de dichos Pueblos, ocurrieron a los de Santo Domingo Latani, pidiéndoles que estos fuesen a renobar las Iglesias de aquellos, ofreciéndoles en remuneración y precio de su trabajo el que cultivasen, sembrasen, y gozasen de sus tierras, y habiendo venido en ello los de Latani, procedieron al reedificio de dichas

[44] Autos que siguen los naturales de varios pueblos de Villaalta, 1749, AGN T 712-1.

Iglesias, al reparo de la casa del Cura, y otras oficinas necesarias, y después con el motivo de haberse despoblado, los pueblos de Guaspaltepec y Tetahuicapa, y quedado solo el de Sochiapa, han continuado los de Latani, los reparos de la Iglesia de el de Sochiapa, y que en virtud de el Pacto referido comenzaron los dichos de Latani, al cultivo goce, y posesión de la tierra de dichos tres Pueblos.[45]

La documentación nos revela así la existencia de una fuerte interacción entre demografía y recursos. Se trata, en verdad, de un equilibrio bastante precario, fuertemente condicionado por la demografía, tanto que es suficiente una crisis demográfica para romper la interacción y darse así las condiciones para que el territorio se recomponga en otro. Ello no impide, sin embargo, que los pueblos integrados en el nuevo territorio, por el hecho de no perder sus símbolos étnicos, puedan, una vez restablecida la interacción entre demografía y recursos, volver a fragmentarse.

Hay, sin embargo, otros elementos capaces de condicionar el proceso de reagregación, como se desprende del ejemplo de San Lucas Tlanechico, en el valle de Oaxaca, cuyos naturales "estaban avecindados como terrazgueros en términos y tierras de la hacienda de ganado menor nombrada Tlamichico pertenecientes a Juan Vázquez Maldonado donde todos nacieron y han criado y continuado en ella tiempo había de cuarenta años poco más o menos viviendo con sus mujeres e hijos", pero los herederos de la hacienda "procuraron acrecentar en ellos el trabajo que antes tenian" por lo que "procurando obviar tan considerable y continuo trabajo trataron con los alcaldes y oficiales de república de dicha villa de Cuilapa", quienes "les ofrecieron dar y señalar unas tierras en que pudiesen formar jacales para sus viviendas como tam-

[45] Autos sobre los naturales del pueblo de Santiago Yalahui por tierras, 1718-1756, AGN T 354-3. La capacidad de acoger y ofrecer recursos a otros pueblos del mismo territorio también está documentada para el pueblo de San Antonio Abad (Yanhuitlán) cuyos "abitantes con licencia y consentimiento de los naturales de este Pueblo de Santiago... mudaron el Pueblo en que está hasta ahora", AGN T 242-3.

bién para que tuviesen que cultivar y sembrar para de su sustento", y "en efecto les señalaron unas tierras distantes de dicha villa como media legua poco más o menos mediante lo cual y reconociendo haber sido con mucho regocijo de los demás naturales principales de ella", costruyeron "un jacal capaz para en el tener como santo de su devoción, un santo crucifijo y a nuestra señora del rosario con la decencia posible" y asistieron "a las festividades que se han celebrado en su Iglesia [de la cabecera] poniendo los arcos necesarios para su mejor lucimiento".[46]

Tenemos, en este caso, el potenciamiento de un territorio indio en un área cercana a la villa de Oaxaca, por medio de la creación de un pueblo sujeto. Una vez más notamos cómo además de que la interacción entre demografía y recursos hay otra, entre sociedad y cultura, representada por la creación o recreación de nuevos símbolos religiosos y la expansión del poder de la cabecera, gracias a la adición de una nueva aldea sujeta.

Una de las motivaciones que puede empujar un pueblo sujeto a convertirse en cabecera es la dada por las autoridades indias de San Pedro Nopala —Teposcolula—, quienes argumentan que "en lo antiguo era su Pueblo uno de los principales y se componía de tantos tributarios que a no sobrevenirles el accidente, y general epidemia de que fallecieron muchos de ellos, hoy sería de los más numerosos".[47] Esta evidencia nos muestra que la memoria histórica funciona como mecanismo creador de una nueva territorialidad y nos ilustra, además, que el proceso de recomposición está estrechamente vinculado con su opuesto, el de fragmentación.

Si analizamos más en detalle el proceso de la fragmentación, notamos cómo la consistencia de la interacción población-recursos constituye nuevamente uno de los elementos centrales. El pueblo de Santiago Tecozantla, en la Mixteca

[46] Representación de los naturales de San Lucas Tlanechico, 7 de diciembre, 1700, AGN 135.

[47] Representación del Pueblo de San Pedro Nopala, 29 de agosto. 1766, AGN C 161-3.

Baja, fundamenta su solicitud de convertirse en cabecera de territorio argumentando "componerse aquel pueblo de mas de docientos tributarios" y agrega "ser Cabecera con un respectivo Cura, y tener cuanto en el asumpto deba contemplarse necesario para la separación de la cabecera del Pueblo de Guichapa".[48]

Como se puede observar en el documento, la interacción demografía-recursos no constituye el único fundamento de la nueva territorialidad. Analizando los elementos justificativos del pueblo de Santiago Tecosantla, se observa que las otras motivaciones son las de poseer iglesia —y en este caso también el cura— y la de tener recursos suficientes, pues "por costumbre de esta comunidad se juntan los oficiales que componen su república a sembrar sus maíces", para los gastos que se les ofrece "de donde pueden conseguirse" los medios para "las contribuciones que suponen hacer por fuerza a los Gobernadores".[49] Además de estas condiciones, disponen de las personas para la conducción política y administrativa, pues el pueblo ofrece "quince Indios, los que se ocupan y sirven en la Cabecera, distribuidos de esta manera: cinco que asisten a la Comunidad, y República, los dos de ellos con el empleo de regidores y los otros tres de topiles; tres que asisten a las cofradías de Nuestra Señora del Rosario, de la Santísima Cruz, y de las Ánimas, uno a cada una, cuatro pastores y tres que asisten a la Iglesia para los ministerios de ella, y de una u otra cosa que se les ofrece del Cura".[50]

[48] Autos de los naturales de Santiago Tecosantla, 1776, AGN C 1660-1.

[49] *Ibid.*

[50] Autos de los naturales de Santiago Tecosantla 1776, AGN C 1660-1. Estas mismas motivaciones las encontramos en una representación de varias cabeceras de Juxtlahuaca en la cual se lee: "Digo que como consta de las Informaciones que presento dadas por cada uno de los pueblos expresados con citación del gobernador, por ellas consta así los agravios que a mis partes se hacen por dicho Gobernador, carga que les imponen como el número de tributarios que hay en cada uno de los pueblos expresados y que cada uno tiene; y principalmente los que solicitan ser cabeceras Iglesia muy buena y decente con ornamentos para celebrar los divinos oficios y órgano sin necesitar de pedir prestado y que tienen bienes de su comunidad", representación de

La argumentación que ofrece uno de los interrogados con ocasión de la petición del pueblo de San Agustín Tlacotepeque —en la Mixteca Alta (Teposcolula)— para separarse de San Mateo del Peñasco no es muy diferente. El declarante sostiene que "ha visto que dichos naturales de San Agustín tienen su Iglesia muy decente, con ornamentos [...] y asimismo tiene sus casas reales y se gobiernan muy políticamente haciendo siembras de maíz y otras semillas para de su producto tener de donde sacar sus gastos precisos sin pensionar a los naturales".[51] En la misma dirección apunta el testimonio relativo al pueblo de San Pedro Coscaltepeque, también llamado los Cántaros —siempre en la Mixteca Alta (Teposcolula)—, donde se lee "que las casas curales y de comunidad en dicho nuestro pueblo están buenas y bien acondicionadas" y que "en nuestro pueblo compone el número de sesenta tributarios, como consta a la tasación, y con reservados niños y niñas el de trescientos y sesenta, sin faltar en dicho nuestro pueblo la escuela de Doctrina Cristiana",[52] mientras la incompatibilidad entre cabecera y sujeto aparece así documentada por el pueblo de San Pedro Tulistlahuaca (Xicayán): "Decimos que respecto de estar sujetos a la cabecera de Xicayan y hallarnos muchas veces con muchos tequios de Comunidad y no ser en ocasiones compatibles por tener a un mismo tiempo otros de nuestro Pueblo".[53] Esta evidencia hace pensar que uno de los mecanismos de fragmentación sea la distancia geográfica de la cabecera.

La evidencia documental relativa a la fragmentación o multiplicación de los territorios indios es en muchos sentidos similar, aunque de signo contrario a la examinada, relativa a la recomposición de los territorios indios. Las constantes que se encuentran en ambos procesos son la interacción entre

los pueblos de Santo Domingo Tepenene, San Miguel, San Antón, Santiago Eguitlán, San Mateo, San Francisco, San Cristóbal y Santa Cruz, 3 de octubre, 1678, AGN I 25-360.

[51] Interrogatorio del pueblo de San Agustín Tlacotepeque, 1766, AGN C 161-2.

[52] Autos del pueblo de San Pedro Coscaltepeque, 1766, AGN C 161-4.

[53] Petición del común del pueblo de San Pedro Tulistlahuaca, AGN I 50-107.

demografía y recursos, la existencia de una memoria histórica, de símbolos ceremoniales y cívicos, y de un personal administrativo. Todas estas constantes son las que ya hemos encontrado en los territorios indios antes de la invasión ibérica y que seguimos encontrando en el siglo XVIII. Nos parece de particular importancia subrayar que en los casos de recomposición territorial se insista en que no se trata de una pura y simple fusión de dos entidades *sino* más bien de una recomposición con carácter transitorio, que no provoca necesariamente la desaparición de la conciencia territorial. Al mismo tiempo, parece importante señalar que en los casos de fragmentación territorial se insiste mucho en el hecho de que los pueblos sujetos poseen la capacidad de controlar su territorio. Todas estas evidencias nos inducen a pensar que la fragmentación y la recomposición son los extremos de la tensión territorial que permiten al territorio indio expandirse o reducirse según las condiciones existentes. De ahí, pues, que los territorios indios terminen por diferenciarse profundamente de los territorios coloniales —alcaldías mayores, corregimientos, parroquia, tenientazgo, subdelegaciones— y por poseer una *lógica propia*, producto de una serie de interacciones demográficas, económicas, sociales, culturales, políticas y administrativas, que podemos definir como lógica étnica.

Esta concepción de territorialidad nos remite, una vez más, a un pasado indio que conviene brevemente recordar para descubrir su especificidad en el siglo XVIII. Analizando la Mixteca se observa que en el periodo prehispánico no sólo los sujetos sino también los barrios tienen una territorialidad similar a la ya descrita para el siglo XVIII; ellos poseen un grado de autonomía administrativa, un cuerpo de "principales" capaces de organizar el territorio subordinado a la cabecera y un mínimo centro religioso y político.[54] Las modificaciones acontecidas en el curso de los siglos XVI y XVII tienen que ver esencialmente, como veremos en el capítulo IV,

[54] Spores, *The Mixtec Kings*, *cit.*, p. 94.

con la dimensión política. No es diferente la situación en ciertas áreas del valle de Oaxaca, donde "significant amounts of the total population might then have been allowed to live in small communities distributed over the countryside" y esta ruralización "was accompanied by political decentralization".[55]

Los polos de la tensión territorial india continuaron, por varios siglos, siendo los mismos: fragmentación y recomposición. A pesar de ello, entre la tensión territorial del posclásico y de la Conquista y la que vemos para el siglo XVIII hay una diferencia esencial: mientras en los siglos XV y XVI la amenaza externa —la invasión— constituye el resorte esencial de la territorialidad mixteca y zapoteca, en el siglo XVIII ha sido definitivamente interiorizada y, por consiguiente, terminan por adquirir mayor importancia los elementos internos, de naturaleza económica, social, política y cultural.

Un análisis de la territorialidad debe, además de reconocer elementos de la tensión interna del territorio, lograr describir la posible tensión interterritorial. Este aspecto tiene gran importancia, pues a partir de la evidencia arqueológica y etnohistórica sabemos que las relaciones interterritoriales se caracterizaron por una fuerte conflictualidad.[56] Esta conflictualidad afecta exclusivamente la dimensión material del territorio y no afecta, en cambio, la dimensión étnica del mismo, cuyo fundamento es la visión de un espacio totalizante y, por ende, superior a los territorios. De ahí que todavía en el siglo XVIII, como en el posclásico, la lucha "del pueblo de las nubes fue cacique contra cacique y no nación contra nación".[57]

En el curso del siglo XVII uno de los polos de la tensión interterritorial, la conflictualidad, no llegó, sin embargo,

[55] Kowalewski, "Monte Alban Settlement Patterns", *cit.*, pp. 287-288.

[56] "The most important general point we can make on Late Postclassic warfare among the Cloud People: it was cacique, not nation versus nation", Flannery-Marcus, *The Cloud People*, *cit.*, p. 278.

[57] Flannery-Marcus, *The Cloud People*, *cit.*, p. 278.

como en el posclásico, a su máximo de violencia: la guerra. Esta conflictualidad está, al parecer, esencialmente centrada sobre la tierra y basta recorrer los índices disponibles de los archivos relativos al área de Oaxaca para encontrar la documentación. Una evidencia más precisa de esta conflictualidad interterritorial proviene de la Mixteca.

CUADRO II.3. *Conflictualidad en la Mixteca, 1701-1840* [58]

Pleitos totales (indios y no indios)	*1701-1720*	*1721-1740*	*1741-1760*	*1761-1780*	*1781-1800*	*1801-1820*	*1821-1840*
Porcentajes que involucran la comunidad	52	42	37	34	70	49	89
Porcentajes que involucran la tierra india	14	10	19.5	20.6	33.3	22	56

Esta información ha sido elaborada diacrónicamente sobre una evidencia limitada: los juicios que llegaron a ventilarse en los tribunales coloniales. A la luz de esta información se puede, en primer lugar, notar que la conflictualidad interterritorial no tiene como único fundamento la tierra y, en segundo lugar, que engloba otros aspectos de naturaleza económica (mercados y tianguis), social (principales), cultural (ser cabecera de doctrina o no serlo), etcétera. De los datos absolutos a nuestra disposición para todo el periodo 1701-1840, se puede pensar que siendo 168 el número de pleitos entre indios, equivalentes apenas a 24% de los pleitos totales, la conflictualidad india fue menor que la que existió entre indios y mestizo-blancos y entre los mismos mestizo-blancos. No debemos olvidar que la conflictualidad india es regulada no sólo por los tribunales hispánicos sino más bien por las autoridades étnicas según las normas del derecho consuetudinario.[59]

[58] Pastor, *Campesinos y reformas*, *cit.*, vol. II, cap. 3, p. 138.

[59] Existe una importante evidencia etnológica de la fuerza todavía vigente

Nuestro escepticismo sobre la posibilidad de comprender la conflictualidad interterritorial a partir de los actores y de la causa del juicio, sin reparar en la substancia del mismo, puede ser comprendida analizando el conflicto entre los pueblos de Santiago Iquitlán y el de Concepción, en la Mixteca.[60] Por las actas del juicio sabemos que el pueblo de Santiago Iquitlán controla las tierras de cinco parajes, tres de los cuales fueron asentamientos "antiguos, donde hay algunos cimientos de casa". Uno de estos parajes no utilizados, el de Tepostongo, fue cedido al pueblo de San Antonio Abad, que lo ocupó desde fines del siglo XVII, y es ahora reivindicado por el pueblo de la Concepción.

Similar es el conflicto que opone San Juan Guelavia a San Marcos, en Teotitlán del Valle. El alcalde del pueblo de San Juan Guelavia declara que "estando los naturales de dicho nuestro Pueblo sembrando un pedazo de tierra que es propio nuestro", "llego dicho Alcalde con vara Alta de Justicia [las insignias del poder] introduciéndose en esta Jurisdicción" con "otros muchos naturales y mujeres de dicho Pueblo de San Marcos con palos, cuchillos y lazos y con excesiva alteración, voces y gritos" pretendió ocupar el pedazo de tierra. La reacción de los naturales del pueblo de San Juan Guelavia fue el de arrestar y "acusar criminalmente a dicho Alcalde y demás reos presos".[61] También la transgresión territorial y la tentativa de ocupar tierras provoca un conflicto entre Santo Domingo Albarrada y San Pablo

de las normas consuetudinarias en la regulación de la conflictualidad en los territorios indios actuales, que nos hace legítimamente pensar que aquéllas tuvieron una vitalidad todavía mayor en el pasado como para suponer que los pleitos indios ventilados en los tribunales hispánicos constituyen más la excepción que la norma. Sobre el derecho consuetudinario, *cf.* C. Cordero Avendaño, *Contribución al estudio del derecho consuetudinario de los triques*, Instituto de Administración Pública. Oaxaca, 1977, pp. 157-223, y *Supervivencia de un derecho consuetudinario*, FONAPAS, Oaxaca, 1982, pp. 107-131. *Véase* también G. López Chiñas, "Breve estudio sobre la evolución social y jurídica de la familia zapoteca", tesis, Escuela Nacional de Jurisprudencia, México, 1949.

[60] Informe de los naturales del pueblo de Santiago de Iquitlán, 1707, AGN T 242-3.

[61] Autos de los naturales de San Juan Guelavia, 1705, AGN T 223-4.

Ayutla (Villaalta). Los habitantes de Albarrada con el "concurso de todas las mujeres y párvulos de su Pueblo excedieron de las mojoneras, términos y linderos de jurisdicciones" y se arrojaron a las milpas de maíz de los "naturales principales de dicho nuestro Pueblo [San Pablo Ayutla] quienes las tenían sembradas en tierras de nuestro común".[62]

Un juicio rotulado como "robo" nos permite entrever el conflicto que opone Teotongo a San Pedro Nopala (Teposcolula). El pueblo de Teotongo "habiendo experimentado en las tierras de nuestro Pueblo, y sus agostaderos varios robos de cuatreria en nuestro Ganado mayor, y haciendo exactísimas diligencias para descubrir los agresores venimos a hallarlos en el Pueblo de San Pedro Nopala nuestro vecino y sus naturales" resolvió "la aprehensión de algunos de ellos, la que ejecutamos en las personas de Diego García, y dos compañeros suyos, a quienes puestos en la cárcel de dicho nuestro Pueblo les tomamos sus declaraciones".[63]

A partir de estas evidencias se logra comprender que los pleitos por tierras no son provocados por la falta de tierra, sino por la necesidad de defender el territorio de una amenaza externa. Esta defensa del territorio se observa también en el caso del conflicto entre Teotongo y San Pedro Nopala que se refiere no tanto al robo de ganados sino a la improcedencia de que las autoridades étnicas puedan, sin consentimiento, penetrar en un territorio que no les pertenece y detener en un territorio diferente a sus naturales.

La tensión entre los territorios conoce también la dimensión opuesta a la conflictualidad, la colaboración. Un buen ejemplo, capaz incluso de documentar una forma de solucionar la conflictualidad, nos proviene de Nochistlán, donde "El Gobernador, República y Común del mencionado Pueblo San Mateo Etlatongo, me hizo presente de un compromiso que tienen hecho con el Pueblo de Tecomatlán sobre los

[62] Diligencias de amparo de tierras, 1717, AGN T 346-1.

[63] Representación del gobierno, alcaldes y república del pueblo de Teotongo, 5 de marzo, 1774, BNAH O 15.

montes, Pastaderos y Maderas, que les ceden estos en favor de su Común, franqueza de regar Tecomatlán sus sembrados en tiempo de secas".[64]

La colaboración puede adoptar otras formas, como se observa en una carta escrita por las autoridades étnicas de San Juan Tabaa a las de San Bartolomé Zagocho, Villaalta: "lo que en esta ocasión se nos ofrece sabiendo nosotros que V. mercedes son Nuestros Amigos, nos hagan favor de partecipar a V. mercedes lo que hace el caso lo que hay de Bartolomé Sánchez y Joseph Martín de venir de testigos" en un pleito de tierras.[65] Similar en el tono es la correspondencia, en mixteco, entre las autoridades étnicas de San Marcos Evangelista y las de San Martín (Teposcolula), donde se lee "lo que por ésta se nos ofrece es suplicarles encarecidamente, el que primero Dios, y después V. mercedes nos socorran y favorezcan haciéndonos el favor por amor de dios de darnos un principal viejo, para que nos sirva de testigo, en un negocio que tenemos cuando venga el señor Alcalde mayor". En una segunda carta se especifica que las autoridades étnicas de San Martín "se sirvieron honrarnos, con una carta, V. mercedes en que nos enviaron tres testigos para dar información en Teposcolula".[66] Que la colaboración interterritorial vaya, en este caso, más allá de la usual, se desprende del hecho de que los testigos deben viajar a Teposcolula y que pertenecen al grupo de los principales.

La colaboración interterritorial supera a veces la dimensión bilateral. Aquélla adquiere una dimensión multiterritorial cuando se unen varios territorios, como hacen "San Pablo Ayuntla, Santiago Atitlán, San Cristóbal Chichicaxtepeque, Totoutepeque y Santa Maria Asumpcion Puxmetacan todos de la nacion mixe" y manifiestan que "lo que

[64] Informe del alcalde mayor de Nochistlán, 26 de octubre, 1819, AGN T 1872-7.

[65] Autos de los naturales del pueblo de San Juan Tabaa, 1717, AGN T 759-1.

[66] Informe de los alcaldes y república del pueblo de San Marcos, 1733, BNAH O 12.

aspiramos es tener tianguis" y de común acuerdo inician las gestiones.[67]

Sin embargo, cuando la amenaza colonial se hace sentir con cierta fuerza la interterritorialidad alcanza el máximo de la multilateralidad. Una de las iniciativas coloniales vividas como amenaza externa por parte de un conjunto de territorios indios es la imposición de maestros de castellano en las escuelas de los territorios indios o la voluntad de extirpación de las consideradas idolatrías por parte de la administración eclesiástica castellana. El alcalde de Teococuilco fue "el principal cabecilla que hubo en este curato el año de mil setecientos y veinte y nueve siendo complice en cierta causa de hechiceria que en dicho partido hubo entre los dos pueblos que son el dicho de Yolos y Manimaltepeque"; también el mismo alcalde "el año de mil setecientos treinta y cinco fué el principal cabecilla, que se opuso a el precepto del Ill.mo Sr. Calderón [...] para que se pusiesen las escuelas de los niños; el que hizo combocar a todo el Partido para que no hubiese dichas escuelas".[68]

El hecho de que la colaboración interterritorial sea algo frecuente nos hace suponer que el territorio indio posee una fuerte connotación simbólica, cuyo contenido ceremonial es ilustrado así por un principal: "sabe, y le consta por haber asistido a muchos recibimientos de los Pueblos donde ha estado, que es costumbre antigua el que cada uno los haga en aquel Paraje o Mojonera en que comienzan sus tierras y que allí empuñan sus varas los Gobernadores y Alcaldes cuando a dichos sus Pueblo, conducen a algún Señor Obispo o Alcalde Mayor".[69]

El ceremonial de bienvenida a las autoridades coloniales, y probablemente a las autoridades de otro territorio indio, nos está indicando, una vez más, que los indios atribuyen

[67] Autos de la cabecera de Totontepeque, 1794, AGN T 2771-4.

[68] Expediente sobre la fábrica de la iglesia de Teococuilco, 1774, AGN C 167-7.

[69] Declaración de Juan Gabriel González, indio principal, 6 de julio, 1754, AGN T 759-1.

al territorio una sacralidad que debe ser defendida de cualquier peligro, sea colonial sea indio. En este sentido, es significativo lo que escribe un mestizo-blanco de Teposcolula:

> tuve noticia que Martín de la Cruz Alcalde primero de dicho Pueblo [Chalcatengo] había preso y puesto en la cárcel pública a un mozo español forastero y oficial de herrero [acusado de concubinato] [...] y pasé incontinenti a la casa del Gobernador y hallado a todos la República junto de mancomún, en el patio de este, le requisé a dicho Alcalde Martín la causa y posición de dicho mozo herrero, a lo cual me respondió con voz altiva, no era de mi cuidado el saberlo; e instándole me lo dijiese, me dijo resueltamente que procurase quitarme de allí, porque sino hacia lo mismo conmigo, para lo que le dije que para estos casos tenía juez superior (en el caso de tener culpa) que lo corrijese; y por haberle dado esta respuesta en su lugar, indignado el dicho Alcalde tiró un chiflo para con este mover a los Indios a tumulto, como se vido, porque al instante de haber chiflado, se juntaron en el expresado Patio del Gobernador más de veinte Indios, y hablándoles en su Idioma dicho Alcalde Martín me cogieron entre todos llevándome en peso, hasta ponerme en la Cárcel, ordenando me pusiesen en el Cepo; en donde me mantuve toda la noche.[70]

La defensa del territorio es, en este caso, una afirmación del principio de que los crímenes allí cometidos deben ser juzgados por las autoridades étnicas del lugar donde se han perpetrado. La violación de este principio provoca una dura respuesta de las autoridades y de los naturales orientada a reafirmar la concepción de la inviolabilidad y autonomía territorial.

Frente a estas amenazas muy concretas y constantes, los mecanismos de la territorialidad, por el hecho de contener también una dimensión política y administrativa, actúan como frenos y minimizadores. Un ejemplo interesante y significativo nos lo ofrece la colaboración interterritorial entre los territorios indios de las jurisdicciones coloniales de Teposcolula, Yanhuitlán y Cuextlahuaca cuando "hallándose estas provincias adolecidas de la General Epidemia de Peste in-

[70] Petición de don Manuel Pacheco, 25 de marzo, 1776, BNAH o 15.

troducida en estos Reynos", consideran que la nueva tasación decidida por la Corona "se nos habian de recrecer más y más nuestros conflictos" y logran obtener de la Real Audiencia que se "suspendiese la dicha cuenta y visita hasta en tanto cesase el contagio".[71] Esta capacidad de oposición a la amenaza colonial lleva incluso a "los Gobernadores y Alcaldes de los Pueblos cabeceras de esta provincia de Teposcolula y de la de Yanhuitlan su agregada a iniciar pleito en el superior gobierno de esta Nueva España" para conseguir, nada menos, que "la extinción de la vara de alguacil mayor destas provincias".[72]

El análisis de las tensiones presentes en los territorios indios nos conduce a pensar que constituyen las interacciones básicas que definen y dinamizan el concepto de territorialidad india en los siglos XVII y XVIII. Estas tensiones favorecen tanto la persistencia de la idea, que se remonta a algunos siglos antes de la Conquista, de un territorio autónomo e inviolable como la concepción de que esta autonomía e inviolabilidad son susceptibles de adecuarse a los cambios que tienen las fuerzas territoriales internas y externas. Son estas fuerzas económicas, sociales y culturales las que fragmentan o recomponen el territorio y las que empujan al enfrentamiento o la colaboración con los otros territorios indios. En esta forma, la territorialidad no es un simple hecho geográfico, económico, social o cultural, dado de una vez, sino de una realidad pluridimensional, producto de la historia.

4. Territorialidad y comunidad

Hasta ahora hemos centrado nuestra atención sobre los aspectos que conforman la territorialidad en los siglos XVII y XVIII y su relación de continuidad en la discontinuidad con la te-

[71] Representación de los gobernadores, alcaldes, regidores y demás oficiales de las repúblicas de las provincias de Teposcolula, Yanhuitlán y Cuextlahuaca, 27 de octubre, 1738, BNAH O 30.

[72] Petición, 15 de noviembre, 1726, BNAH O 22.

rritorialidad prehispánica. A partir de este análisis, hemos logrado entrever una posible conexión entre territorialidad y comunidad, dando a esta última realidad un significado más vasto del usualmente atribuido en los estudios etnológicos. En efecto, hemos observado que el territorio está compuesto por un conjunto de asentamientos humanos interactuantes.

Las interacciones entre los componentes territoriales pueden ser comprendidas analizando las quejas contra las autoridades étnicas, tratando de evitar cualquier tentativa de establecer si estas quejas estaban fundadas o si no lo estaban. El estudio de esta documentación nos ayudará a comprender los fundamentos constitucionales de la territorialidad, es decir, la relación que se establece entre territorio y comunidad.

Un caso interesante nos lo propone el territorio indio de Yanhuitlán. En 1721 las autoridades indias de la cabecera y de los 11 pueblos sujetos protestan haber "padecido tanto en años pasados con los caciques que se introdujeron en esta cabecera originado de el dominio que con violencia se tomaban [...] que estabamos en ánimo de desamparar el pueblo por reducir las referidas vejaciones, hasta que cesaron por algún tiempo".[73] Estas vejaciones son las que ahora trata de ejercer "Don Martín Josef de Villagómez pretendiendo derecho de Cacicazgo de este pueblo y tierras" de las cuales el territorio indio de Yanhuitlán se defiende con los medios judiciales disponibles.[74]

En el modo de defenderse adoptado logramos ver, con mejor precisión, en quién radica la territorialidad, pues el documento nos precisa que todos los habitantes del territorio, por medio de sus autoridades electorales, firman un pacto

[73] Representación de los gobernadores, alcaldes, regidores, oficiales de la república y principales de la cabecera de Yanhuitlán y de los pueblos de Santa María Añina, San Andrés Saachiyo, San Pedro de los Cántaros, San Pedro Quicitongo, San Miguel y Santa Catalina Adeque, San Mateo Susultepeque, Santiago Anatlán, Santa María Andalusa, San Andrés Tlacosaguala, Santo Domingo Tlataiapa y San Agustín Monte de los Loros, 17 de septiembre, 1721, BNAH o 22.

[74] *Ibid.*

según el cual "otorgan por sí y por todos los naturales de el común cada uno por el de su Pueblo que en el pleito contra Don Martín José de Villagómez siguen han de guardar inviolablemente las condiciones siguientes. La primera que todos unánimes y conformes han de contribuir prorrata cada uno según su posibilidad con los reales necesarios para costear el pleito durante el tiempo que durase y el rateo se ha de hacer por el Gobernador y Alcaldes informado el caudal de cada uno". El hecho de que este pacto involucra todo el territorio es observable en la segunda cláusula del pacto que impone un mecanismo de coerción: "todos los que se saliesen afuera de esta escriptura aunque sean nobles y Principales por el solo el hecho sin otra circumstancia se tengan por hombres y todos sus sucesores bajos e inútiles en lo futuro obtener ningún cargo en la república y lo mismo se entienda en los que no hubiesen entrado ni quisieren entrar en esta escriptura por faltar los susodichos *a la defensa de su Patria y a solicitar la libertad*".[75]

Pero, la coerción es utilizada con discernimiento, pues la tercera cláusula establece: "que si alguno se saliese de lo pactado y antes de defender el pleito volviese al pacto y ayuda real común goce de los Privilegios como si no se hubiera salido, y lo mismo se entienda de los que no hubiesen entrado en dicho pacto y quisiesen entrar en él".[76]

A través de esta documentación y en especial del pacto en defensa del territorio, de la "Patria y de la Libertad", como se lee en el documento, logramos entrever claramente que la sacralidad del territorio es pertenencia común de principales y macehuales, y todos están llamados a colaborar en la defensa del mismo. Esto nos está indicando además que el fundamento "mundano" de la territorialidad —la "soberanía", si se pudiera usar este concepto moderno— radica en todos los habitantes.

[75] Escritura pública, 17 de septiembre, 1721, BNAH o 22. Las cursivas son nuestras.
[76] *Ibid.*

A la luz de estas indicaciones se puede comprender que el fundamento del poder de las autoridades étnicas radica en la representación que ellos asumen del territorio, como se desprende de la querella que plantea el territorio de Chilapa "contra el Regidor del Pueblo de Santo Domingo Yodoni así de esta jurisdicción, y de las personas de Pedro fiscal de dicho Pueblo, Juan de Santiago, y Pedro Martín por haber sido principales motores de un tumulto contra nosotros", el haber intentado introducirse en las tierras que los naturales tienen en posesión.[77]

Las protestas contra el exceso de autoridad de caciques y de otras autoridades étnicas nacen, entonces, como consecuencia de la escisión entre la voluntad de la comunidad territorial y los encargados de representarla. La tensión que se registra en 1744 en el distrito étnico de Teposcolula por el mal uso de los bienes de comunidad provocó el destierro temporal de ocho principales del pueblo de Santiago Yalomecatl [78] mientras "La república, Principales y viejos, común y naturales de Santa María Apasco" se opone a uno de sus alcaldes "a causa de su genio y Natural irrequieto, altivo y soberbio" que quiso innovar la "costumbre muy antigua" del pasaje de la procesión de Cuaresma alargando una estación, "a que se opuso todo el Pueblo", y no lográndolo "quitó y mudó a las cuatro Madres mayores, que por el pueblo son asignadas para llevar a Nuestra Señora la Virgen Maria en sus hombros toda la estación".[79]

[77] Representación de gobernador, alcaldes, regidores, oficiales de la república y naturales del pueblo cabecera de Chilapa, 6 de julio, 1753, BNAH o 14.

[78] Juan Carrillo "Dijo que habrá cinco o seis años, que hubo moción en el Pueblo de Santiago Yolomecatl, entre los Principales y macehuales nacido de las cuentas de su Comunidad" y Domingo Tadeo, indio principal, "Dijo que habrá seis años que vino a esta Cabecera [Teposcolula] en compañía de Domingo de la Cruz, Lorenzo de Santiago, Pascual Osorio, Joseph Cervantes, y otros que no tiene presente, todos principales y naturales de dicho Pueblo de Santiago Yolomecatl y se mantuvieron en esta dicha cabecera ocho días temerosos de volver a su Pueblo". Autos sobre el incendio provocado en las casas de Nicolás Santiago, 1744, BNAH o 14. Similar es la protesta contra el cacique Isidro Arellano de parte del pueblo de Santiago Yundichi, del territorio indio de Tlaxiaco, *cf.* autos sobre maltratos, 1744, BNAH o 14.

[79] Autos contra el alcalde, 1768, BNAH o 14.

Esta difusa idea de que el territorio pertenece a toda la comunidad constituye, al parecer, una de las principales transformaciones acontecidas en el curso de los siglos XVII y XVIII. En efecto, tanto la territorialidad mixteca como la territorialidad zapoteca, a partir del posclásico, está basada en el linaje. Entre los siglos XI y XIV el depositario de la sacralidad del territorio es el linaje real, como se desprende del hecho de que son los señores quienes nombran a las autoridades de los pueblos, los que, a su vez, nombran a las autoridades de los barrios.[80] En la misma dirección apunta la evidencia relativa a los derechos sobre los recursos analizados por Spores, quen luego de decir que no es claro si los nativos tienen derechos perpetuos o de usufructo sobre las tierras agrícolas o si estos derechos pertenecen a individuos, a grupos parentales o grupos residenciales o a todas estas categorías, concluye que lo que sí se sabe es que "although the lower stratum of society did have access to community colecting areas and to firewood, wild plants resources, some mineral resources, rodents, small animals, and small birds taken there, only the aristocracy ordinarily had the right to hunt and consume deer and quail and to utilize certain hides, furs, teeth, feathers and fiberes on their wearing apparel. Such important resources as irrigation waters and salt were controlled by the aristocracy".[81]

[80] *Véase* Spores, *The Mixtec Kings, cit.*, p. 176; Flannery-Marcus, *The Cloud People, cit.*, p. 220. Una buena descripción nos proviene de las Relaciones de Tonameca y Pochutla del siglo XVI, tal como las muestra Mary Elizabeth Smith. En la relación de Tonameca se lee: "que la manera de su gobierno era que los Señores de Tutepec (*sic*) nombran en este pueblo quien había de ser gobernador; y a este aquellos nombraban, que solía ser el mayor principal de este pueblo, solían obedecer sobre todos, y el tal gobernador ponía en cada barrio de este pueblo principales que mandasen y gobernasen". En la relación de Pochutla se lee: "Los señores de Tutepec enviaban una persona que asistiese en el pueblo a recoger los tributos y hacer justicia, y demas de estas personas nombrasen por gobernador del pueblo al mas principal señor de el, para que este gobernase y regiese el pueblo, y este gobernador nombra otros que le ayudasen y tuviesen cargo de los indios de los barrios." *Picture Writing from Ancient Southern Mexico. Mixtec Places Signs and Maps*, University of Oklahoma Press, Norman, 1973, pp. 43, 179-180.

[81] Spores, "The Origin", en Flannery-Marcus, *The Cloud People, cit.*, p. 220.

A la luz de las informaciones disponibles, se puede pensar que a partir del siglo XI y hasta la invasión y la Conquista ibérica, los señores étnicos, por el hecho de que su poder tenía un origen divino, eran los depositarios de la sacralidad territorial.[82] En apoyo a esta concepción, nos parece particularmente importante el análisis realizado por Jansen, quien concluye "que el término *yya* se utilizaba para referir tanto a los caciques como a los dioses encerrando ambos grupos en una categoria bien separada de la gente común".[83]

Podemos decir que hasta la Conquista el territorio pertenece, en última instancia, a los dioses terrenos, los señores étnicos, excluyendo por lo tanto a todos los otros mortales. Sin embargo, este nos parece sólo un aspecto del problema, pues siguiendo siempre la evidencia de Jansen, quien luego de reafirmar la idea de "que 'Dios' a veces se traduce como *yya*", nos dice que "otra palabra con este significado es ñuhu", agregando que este término mixteco significa "con otras entonaciones 'tierra' y 'fuego' "[84] como también "Espíritu de la Tierra".[85] Interesados en esta última acepción que da al territorio indio, independientemente de los señores étnicos, una dimensión sacral, consultamos el Vocabulario de Alvarado y encontramos que "ñuhu" significa también "tierra, lugar o patria" y "terruño",[86] y que el equivalente en zapoteco es "Laache".[87] Esta conexión entre divinidad y territorialidad, a más de realizar el concepto de "sacralidad" del territorio, nos remite a un horizonte histórico, anterior al siglo XI, según el cual la sacralidad del territorio es todavía independiente del dominio de los señores étnicos.

Antes y después de la Conquista los conceptos de "ñuhu" y "yya", para los mixtecos, y el de "laache" y "coque", para

[82] Caso, *Reyes y reinos de la Mixteca*, FCE, México, 1977, vol. I, pp. 45 *ss.*
[83] Jansen, *Huisi Tacu, cit.*, pp. 292-294.
[84] *Ibid.*, pp. 295-308.
[85] *Ibid.*
[86] F. de Alvarado, *Vocabulario en lengua mixteca 1593*, pp. 195-196.
[87] J. de Córdova, *Vocabulario en lengua zapoteca 1578*, páginas 305, 390, 399, 401.

los zapotecos, indican dos realidades similares pero no idénticas, porque entre el siglo XI y el siglo XVI se ha producido una absorción por parte de los señores étnicos de los derechos sobre el territorio, justificándola con su ascendencia divina. Sin embargo, la acepción originaria no fue cancelada por la memoria colectiva, como parecen mostrar los términos con los cuales son designados los macehuales en mixteco: *ñanday* (gente fuerte), *tay sica cay* (hombres que andan humildes), pero también *tay ñuu* (hombres del pueblo, de la tierra).[88]

La desestructuración provocada por la Conquista y la cooptación de los señores étnicos por parte de la estructura del poder colonial favoreció un progresivo retorno a los orígenes y la lenta reapropiación, por parte de la comunidad territorial en el curso del siglo XVII, de todos los derechos sagrados sobre el territorio. Esta tendencia, como hemos tenido ocasión de mostrar al inicio de este párrafo, estaba ya definitivamente consolidada a comienzos del siglo XVIII. La lucha contra los caciques, muy bien descrita por Taylor,[89] tiene también un fundamento territorial y una fuerte connotación simbólica, la de la recuperación y recreación de identidad étnica.

Si nos hemos preocupado por reconstruir la probable evolución que restituye los derechos territoriales a la comunidad, es no sólo por su valor de reconstitución étnica sino también porque nos permite comprender mejor su dimensión material. En efecto, la reapropiación de los derechos sobre el territorio significó para la sociedad india recobrar todos los derechos sobre los recursos que permitirían reproducir la comunidad en el futuro.

La fragmentariedad de nuestras fuentes depende del hecho de que el derecho absoluto de la comunidad sobre los recursos es regulado por la norma consuetudinaria que, como es bien sabido, si bien posee un alto valor regulador para la sociedad, es de difícil reconstrucción histórica. Smith repro-

[88] Jansen, *Huisi Tacu*, *cit.*, p. 60.
[89] Taylor, *Landlord and Peasant*, *cit.*, pp. 35-66.

duce el fragmento del parecer de un oidor de la Real Audiencia de México en el cual se lee que los indios pueden demostrar la propiedad de las tierras adquiridas o poseídas desde el tiempo de su gentilidad por medio de sus códices y la costumbre.[90] Este punto de vista nos parece significativo, pues nos está indicando que las autoridades coloniales, a través del reconocimiento del derecho consuetudinario indio, favorecen implícitamente la reapropiación por parte de la comunidad territorial de la totalidad de sus derechos.

Gracias a esta reconquista del derecho absoluto sobre el territorio, en general, y sobre los recursos, en especial, y a la posibilidad de desarrollarlo en el contexto colonial, se afirma progresivamente la idea de que los recursos, por ser sagrados, pertenecen a todos los habitantes del territorio, quienes tienen sólo un derecho de uso sobre los mismos. Este principio básico es bien enunciado en dos documentos, el uno proveniente de Miahuatlán y el otro del valle de Oaxaca. Leemos que "respecto a que es regular que muchos de los Naturales que poseen tierras de repartimiento fallezcan sin heredero legítimo en cuyo caso deben aplicarse para fondos de bienes de comunidad sin que puedan tener otro destino, ni aun enagenarlos en vida los mismos poseedores porque estas solo se le concedieron para sufragar a su preciso sustento y el de sus sucesores".[91] Ellos afirman el derecho sobre la tierra por parte de la comunidad, la cual, a su vez, la cede en usufructo, pero no en propiedad absoluta, a uno de sus

[90] Smith, *Picture Writing, cit.*, p. 182. El oidor sostiene que los indios pueden demostrar la propiedad sobre tierras que han comprado o que poseen "desde su gentilidad" dando "toda fe y crédito a sus mapas, por ser los instrumentos a su usanza y estilo".

[91] Reglamento para el pueblo de San Pedro Cotuxtla, Tuxtla, 29 de marzo, 1778, AGN HJ 373-3. En un documento similar, proveniente de Miahuatlán, se lee: "Puede acontecer y aun es regular que muchos naturales que poseen tierras de Repartimiento del Pueblo fallezcan sin heredero legitimo, y en este evento se aplicaban al fondo de Comunidad, sin que pueda darseles otro destino, ni aun enagenarse ni venderse por los mismos poseedores durante su vida." Expediente formado por el gobernador, república y naturales de esta cabecera de Miahuatlán, 1783, AGN T 1063-6.

habitantes y a sus sucesores con el fin de que puedan producir y reproducirse.

Este mismo principio subyace en la disputa entre la Cofradía de Nuestra Señora del Rosario, que posee una labor de tierra, arrendada a un español, y las autoridades étnicas de Miahuatlán, opuestas a dicho arriendo. Motivan la oposición diciendo que "Nosotros los hijos no queremos que el dicho Don Joseph de la Lanza entre en la dicha labor, porque nos da mucho perjuicio sus ganados menores, y cabras",[92] indicando implícitamente que perteneciendo la propiedad absoluta sobre todos los recursos a la comunidad, ésta puede ejercer un derecho de veto sobre el uso de los mismos; en este caso el arriendo perjudica a la comunidad.

En la misma dirección apunta una representación de las autoridades étnicas de Chilapa, que asumen la defensa de todas las tierras, incluso de la parte que está en manos de una cofradía.[93]

La preeminencia de la comunidad como propietario único de los recursos es también documentable en el nivel de los bienes de los caciques. Lo testimonia una representación del cacique de Chalcatongo, quien, de acuerdo con las autoridades étnicas, arrienda al cura párroco una "cantidad de tierras pertenecientes a dicho cacicazgo" por el plazo de nueve años para que "con el fruto pagaderos en cada un año, a razón de diez y ocho pesos, se ha de aplicar para el ornato de la iglesia de dicho Pueblo de San Andrés".[94] También en este caso, como en los precedentes, la motivación del uso comunitario del producto del arrendamiento es que las tierras

[92] Representación de los naturales y comuneros de San Andrés Miahuatlán, 1781, AGN T 1036-6.

[93] "Hallándonos nosotros dichos naturales de Chilapa en Posesion de todas las tierras que comprenden debajo de nuestros linderos, y siendo uno de ellos un Rancho de Ganado mayor perteneciente a la cofradia de Nuestra Señora de la Presentación de dicho nuestro Pueblo." Representación del gobierno, alcaldes, regidores, oficiales de república y naturales del pueblo y cabecera de Chilapa, 6 de julio, 1753, BNAH O 14.

[94] Representación de los alcaldes, regidores y oficiales de república de San Andrés, 19 de noviembre, 1720, BNAH O 22.

no son necesarias para el cacique. No es ésta la única evidencia de la progresiva subordinación de los recursos de los caciques a los intereses comunitarios. En otro documento, todavía más explícito, el cacique de Nopala afirma "que como anexos a mi cacicazgos poseo las tierras que se comprenden en los términos de dicho Pueblo las cuales solo me pueden fructificar arrendando sus pastos para Ganado Mayor [para] reedificar la Iglesia de dicho Pueblo que se halla arruinada".[95] Similar es la motivación que da el cacique de Tezotlán, en Guajuapa, para arrendar unas tierras de su cacicazgo, pues "con su producto podré satisfacer cierta cantidad de que soy alcanzado pertenecientes a los tributos que fueron a mi cargo como Gobernador que fui de dichos Pueblos".[96] La identificación entre recursos comunitarios y recursos del cacicazgo es así formulada por las autoridades étnicas de Teposcolula: "decimos que nosotros poseemos por propias de nuestra comunidad y del cacicazgo de dicho Don Rafael de Castro diferentes tierras",[97] mientras las autoridades étnicas de Yucuiti, pertenecientes al mismo cacicazgo, lo hacen diciendo "que en atención a que tenemos por nuestras propias, y de nuestra comunidad distintos pedazos de tierras del cacicazgo de Don Rafael de Castro".[98]

Es posible afirmar que el derecho comunitario sobre el territorio, y por lo tanto sobre los recursos, no excluye a ningún sujeto, incluso los caciques, quienes, una vez perdido el carácter divino que tenían al momento de la Conquista han debido devolver a la comunidad, no sin resistencia, gran parte de su poder y en especial el derecho eminente sobre los recursos. A la sujeción comunitaria no escapan tampoco instituciones como las cofradías, lo cual nos hace pensar que

[95] Representación de don Miguel Santiago Maldonado, 15 de mayo, 1721, BNAH o 22.

[96] Representación de don Simón Mendoza, cacique, 5 de junio, 1721, BNAH o 22.

[97] Representación de los alcaldes, regidores y oficiales de Santa María Ocotepeque, 27 de febrero, 1722, BNAH o 22.

[98] Representación de los alcaldes, regidores, alguaciles mayores y principales de Santa María Yucuiti, 20 de julio, 1731, BNAH o 30.

todos los bienes, incluso aquellos no administrados directamente por la comunidad, pertenecen en última instancia a ella. Es esta la situación que encontramos parcialmente aún hoy en día entre los zapotecos [99] y entre los triques.[100]

Como puede verse, todos o casi todos los testimonios utilizados provienen de los actos jurídicos relativos al arriendo de recursos excedentes y, en especial, del arriendo de tierras. En efecto, no disponiendo de documentación escrita sobre la distribución de recursos a las diferentes unidades domésticas porque los acuerdos se hacen oralmente o delante de los escribanos indios, la única fuente que nos permite adentrarnos en esta problemática es la cesión temporal, o sea el arriendo, de los recursos excedentes a miembros de la sociedad mestizo-blanca. La cesión temporal de recursos de los cuales es titular la comunidad favorece también a miembros del mismo territorio. En las cuentas de Cuilapa encontramos que las autoridades étnicas arriendan un rancho de sembradura a "los naturales del barrio grande de Cuilapa" [101] y en las de San Lorenzo de Zimatlán, de 1704, encontramos el arriendo de un sitio de ganado menor "de nuestra comunidad a la Cofradía de Nuestra Señora del Rosario por veinte y dos pesos anuales".[102] Lo mismo acontece en Santa María Acoltepeque (Teposcolula), donde las autoridades étnicas arriendan a la Cofradía del Rosario del pueblo de Chilapa pastos para

[99] López Chiñas en su *Breve estudio sobre la evolución social y jurídica de la familia zapoteca*, *cit.*, p. 61, nos dice que en la actualidad, como en el pasado, "Cada parcela [de tierra] se adjudicaba a una familia que la usufructuaba. El poseedor podía transmitirla a sus descendientes; pero no podía gravarla ni enajenarla; pues era propiedad de la comunidad." "Si la familia posee tierras comunales que las autoridades les han dado para que las trabajen y han sido labradas sin interrupción; cuando fallece la persona que las cultiva, éstas pueden pasar a sus herederos para que las continuen cultivando, según lo establece la costumbre", Cordero Avendaño, *Supervivencia*, *cit.*, p. 108.

[100] Entre los triques, "En lugar de propiedad privada podríamos decir ocupación inalienable de esa superficie pudiendo ser transmitida a sus descendientes", Cordero Avendaño, *Contribución al estudio del derecho consuetudinario*, *cit.*, p. 144.

[101] Diligencias sobre el establecimiento y conservación de los bienes de comunidad, 1780, AGN HJ 373-8.

[102] Cuenta de San Lorenzo Zimatlán, 12 de diciembre, 1704, AGN I 97.

sus ganados.[103] En la documentación relativa a los bienes de comunidad de San Francisco Tuxtla en el valle se dice que la comunidad "ha comprado una casa con su solar, y otros pedacitos de tierra de un hijo del Pueblo que murió", y mientras la casa fue destinada a "casa de comunidad", "los pedacitos de tierra los repartieron —arrendándolos— a los naturales".[104] También algunos de los 60 solares del pueblo de Santa María del Marquesado son arrendados en 1760 "a varios particulares indios".[105]

Las evidencias documentales que hemos recogido [106] tienen

[103] Carta de arriendo, 11 de marzo, 1723, BNAH o 22.
[104] Declaración de 4 de marzo, 1780, AGN HJ 373-8.
[105] Diligencias sobre los bienes de comunidad, 1760, AGN HJ 119-1.

106 *Lugar*	*Año*	*Extensión*	*Periodo*	*Valor arriendo*	*Arrendatarios*	*Fuente*
Cuilapa	1786	"1 legua larga"	9 años	100 p.		AGN HJ 118-1
Santa María del Marquesado	1760	68 sitios		57 p. 5 r.	"a varios particulares indios y mestizos de dicha ciudad de Oaxaca"	AGN HJ 119-1
		"agua que se vendio"		9 p.	—	*id.*
San Juan Sayultepeque (Yanhuitlán)	1731	tierras	9 „	17 p.	—	BNAH o 30
Santa María Yacuiti	1731	„	9 „	7 p.	—	*id.*
Tecomatlán	1732	„	9 „	6 p.	—	*id.*
Tlaxiaco	1727	„	9 „	100 p.	—	*id.*
Santa María Ocotepeque (Teposcolula)	1725	tierras para trapiche	9 „	50 p.	—	*id.*
Santiago Texupa	1738	tierras	9 „	16 p. 4		*id.*
Chalcatongo	1720	„	9 „	18 p. 4		BNAH o 22
Santa María Ocotepeque (Teposcolula)	1722	sitio ganado	9 „	50 p.		*id.*
Tezoatlán	1721	tierras	9 „	40 p.		*id.*
San Pedro Nopala	1721	sitio ganado mayor	9 „	18 p.		*id.*
Santa María Ocotepeque	1729	tierras	9 „	40 p.		*id.*

axiaco	1737	sitio ganado menor	9 años	40 p.	BNAH 0 22
nta Cruz Tundúxia	1737	sitio ganado menor	9 „	100 p.	*id.*
nta Lucía (Teposcolula)	1737	pastos	9 „	40 p.	*id.*
n Andrés (Teposcolula)	1737	pastos	9 „	50 p.	
nta María Ocotepeque (Teposcolula)	1723	„	9 „	10	*id.*
ntiago Yolomecatl	1722	„	9 „	12 p. + 12 borregos	*id.*
nta Catalina Minas	1780	rancho	9 „	47 p.	AGN HJ 373-8
id.	1780	„	9 „	10 p.	*id.*
an Pablo Etla	1780	„	?	25 p.	*id.*
an Antonio de la Cal	1780	tierra agrícola 600 surcos y 9 almudes	?		*id.*
		4 fgs.			*id.*
		100 surcos			*id.*
		1 caballería			*id.*
anta Ana Tlapacoya	1780	pastos	?	35 p.	*id.*
id.	1780	1 trapiche	?	8 p.	*id.*
anta Ana Zagache	1780	pastos	?	35 p.	*id.*
anto Tomás Xochimilco	1780	tierras agrarias	?	110 p.	*id.*
id.	1780	pastos	?	30 p.	*id.*
lacopa	1780	solares	?	38 p. 3 r.	*id.*
anta María Azompa	1780	pastos	?	25 p.	*id.*
antiago Etla	1780	8 fg. maíz	?	20 p.	*id.*
anto Tomás Xochimilco	1780	tierras	?	110 p.	*id.*
uilapa	1780	„	?	40 p.	*id.*
id.	1780	„	?	100 p.	*id.*
id.	1780	„	?	50 p.	*id.*
id.	1780	„	?	70 p.	*id.*
an Lorenzo Zimatlán	1704	sitio ganado menor	?	44 p.	AGN I 97
id.	1704	*id.*	?	22 p.	*id.*
id.	1704	*id.*	?	22 p.	*id.*
id.	1704	*id.*	?	15 p.	*id.*
San Pablo Zimatlán	1705	*id.*	?	40 p.	*id.*

en común el hecho de que se trata de tierras cedidas transitoriamente a no indios y arrendadas "por no necesitarla para nuestras sementeras", cuando se trata de tierras agrícolas, y "ni para pastos de nuestros Ganados por tener otras tierras para ello".[107] Además, tienen en común el hecho de que son suscritos por los representantes de la comunidad —gobernadores, alcaldes, regidores, alguaciles mayores— apareciendo éstos así como los representantes de los territorios indios; por otra parte, el producto de los recursos excedentes sirve para aliviar "a los muchos tequios de su comunidad",[108] "para poder soportar los gastos de nuestra Comunidad",[109] como "ayuda a los gastos precisos de dicha nuestra Comunidad",[110] "como ayuda a los gastos que se le han ocasionado con los naturales del Pueblo de Santo Domingo Ocotlán sobre tierras",[111] "para el seguimiento de dos pleitos que han tenido con la Hacienda del Rosario, sobre tierras",[112] para mantener "continuamente nuestro ministro de Doctrina" y adquirir "cera de Castilla y otras cosas necesarias para nuestras fiestas sinodales",[113] "para comprar un órgano para la iglesia del pueblo".[114]

Si bien los testimonios respecto a los recursos excedentes de la tierra son muy numerosos, ello no significa que el control no se haya extendido a los otros recursos disponibles. En efecto, el control sobre el agua surge como algo extremadamente importante en el valle, como puede verse en Santiago Etla, donde la comunidad "suele arrendar a personas particulares algunas tareas de agua, a real y medio cada una", en Sebastián de Etla que las arrienda a la hacienda cercana ob-

107 Representación de los gobernadores, alcaldes, regidores, alguaciles mayores y principales de Cuilapa. 10 de julio, 1786, HJ 118-1.

108 Carta de arriendo de San Juan Sayultepeque, 1731, BNAH o 30.

109 Carta de arriendo de Santiago Texupa, 1738, BNAH o 30.

110 Carta de arriendo de Santiago Yolomecatl, 1722, BNAH o 22.

111 Diligencias sobre el establecimiento y conservación de los bienes de comunidad, 1780, AGN HJ 373-8.

112 *Ibid.*

113 Carta de arriendo de Santa María Ocotepeque, 1725, BNAH o 30

114 Carta de arriendo de Santa Cruz Tunduxia, 1737, BNAH o 22.

teniendo 17 pesos anuales, en San Miguel de Etla cuyas "tareas de agua para regar" las "arriendan todos los mas años en ocho o diez pesos cada una", en San Gabriel de Etla.[115] También en este caso las autoridades, "reconociendo que no tenían utilidad ni con que poder suplir los gastos de cera y otros necesarios en su Iglesia aplicaron el agua para ello".[116]

El control sobre los recursos es también ejercido sobre los bosques, como lo testimonia el arriendo que hace San Martín Mexicapan de "un espinar que arriendan todos los años a la Hacienda del Señor Montoya en treinta pesos",[117] e incluso sobre el pescado que se coge en la laguna de San Andrés de Tuxtla.[118]

El control se extiende, también, en forma indirecta y aunando los intereses de numerosos territorios indios, sobre uno de los recursos más preciosos, la sal. En este caso se trata de un control indirecto, pues está condicionado fuertemente por el contexto colonial que considera el producto del subsuelo, y por lo tanto la sal, como perteneciente a la Corona. Para superar este condicionamiento, los territorios indios de Teotitlán del Camino, Tehuacán, Zapotlán, Coscatlán, Casa Blanca y Nanguaticja, arriendan las salinas de la Corona, evitando así que la sal pueda escapar del control indio.[119] Es interesante notar que la suma que pagan anualmente a la Corona, 341 pesos, es considerable y no obstante ello en 1694 las arrendaban desde hacía por lo menos 25 años. El control

[115] Diligencias sobre el establecimiento y conservación de los bienes de comunidad, 1780, AGN HJ 373-8.

[116] Representación de los naturales de Santo Domingo, sujeto de Etla, 16 de mayo, 1695, AGN I 24-74.

[117] Diligencias sobre el establecimiento y conservación de los bienes de comunidad, 1780, AGN HJ 373-8.

[118] Reglamento del pueblo de San Andrés Tuxtla, 1780, AGN HJ 373-3.

[119] "... decimos que por los años pasados de sesenta y cinco y ochenta y cinco al noventa y cuatro han corrido nuestras partes en arrendamiento con las salinas pertenecientes a S.M. por trecientos y cuarenta y un pesos y cuatro granos". Representación de los gobernadores y alcaldes de Tehuacán, Zapotlán, Coscatlán, San Gabriel de Casa Blanca y San Antonio Naguaticpa, 10 de mayo, 1694, AGN I 31-270.

sobre las salinas parece, en cambio, ser total en San Agustín de Etla, donde la comunidad controla, además, una cantera.[120]

Las sociedades indias del área de Oaxaca poseen un concepto mucho más amplio del que hoy tenemos sobre los recursos controlables, pues lo extienden incluso a otros bienes. El pueblo de San Antonio Zinicahua (Teposcolula) solicitó "que se les concediese licencia para la construcción de un molino en tierras propias suyas, y con las aguas de que son dueños, para redimirse de las obligaciones que les causa el llevar a moler los trigos que cosechan hasta la Ciudad de Puebla o la de Oaxaca".[121] Como puede verse, el control de la comunidad se prolonga a partir del que ejerce sobre la tierra y el agua, hacia uno nuevo. Esta forma de extensión de los recursos parece estar bastante difundida en toda el área, pues encontramos la existencia de molinos de comunidad en San Juan Guelache, que "los tienen arrendados a los naturales del mismo Pueblo en renta de ciento y diez pesos cada uno";[122] en San Pablo Etla, también arrendados,[123] y en Santiago Soquiapan (Teococuilco).[124]

Una buena evidencia del hecho de que a la comunidad le pertenece el dominio absoluto sobre el territorio y sus recursos nos proviene de lo que los documentos hispánicos llaman ventas y de los pactos —los conciertos— intercomunitarios. "Habiendo comprado [el barrio de Xaquia Ablana] unas tierras en dicho puesto para poblarlo otorgaron escritura de transación y concierto con Mateo López, Alcalde de dicho

120 Diligencias sobre el establecimiento y conservación... *cit.*, AGN HJ 373-3.

121 Licencia, mayo de 1801, AGN I 70-183.

122 Diligencia sobre el establecimiento y conservación de los bienes de comunidad, 1780, AGN HJ 373-8.

123 Los naturales de San Pablo de las cuatro villas del Marquesado del Valle, 1703, AGN T 222-2. El molino de San Pablo Etla funcionaba todavía en 1714, y en este año ya no estaba arrendado, pues un testigo indio declara "haber pagado las maquilas de dichas moliendas a un indio del pueblo de San Pablo que para este efecto se hallaba electo y destinado", demostrando así que la gestión directa del molino está en manos de una autoridad étnica especialmente elegida para este fin. Autos sobre propiedad de un molino de San Pablo Etla, 1714, AGN T 310-1.

124 Representación del procurador del pueblo de Santiago Soquiapan, 24 de mayo, 1783, AGN C 13-3.

Pueblo de Santa Catalina [en el valle de Oaxaca] y demás naturales del de Poblarse en dichas tierras y pagar el tributo y asistir a los tequis y servicios de la Iglesia y a poner las nemas necesarias para las festividades y demás cosas del servicio de la Iglesia." [125] Como puede verse, la compraventa de tierras en el territorio indio no da un derecho absoluto de posesión, sino tan sólo un derecho de usufructo, a condición de que se reconozca la hegemonía de la comunidad y de sus representantes.

La información analizada nos dice, con suficiente claridad, que estamos en presencia de la persistencia de un derecho consuetudinario, según el cual la transacción mercantil, ya presente en las sociedades prehispánicas de esta región, no sólo vincula ideal sino también concretamente al usufructuario a las necesidades comunitarias, a través de la erogación en tequios y otros servicios. Precisamente esta erogación temporal —sea cacique, principal o macehual— hace recordar al usufructuario que tiene sobre la tierra, el bosque, el lago, el agua, un derecho transitorio, y que éste puede ser revocado por la comunidad.

A la luz del principio de que la comunidad posee el derecho absoluto sobre el territorio se logra comprender mejor la cesión de recursos que realizan los territorios indios a otros territorios. Tras de un acto jurídico de simple arriendo se esconde, en verdad, un acuerdo en plena regla, un pacto que se visualiza en el convenio suscrito entre Yalahui y Maninaltepeque, por una parte, y Latani, por la otra, pertenecientes todos a Villaalta. Según el convenio, "los pueblos de Yalahui y Maninaltepeque habían arrendado en nombre de sus comunes a los dichos naturales diferentes pedazos de tierras de el Pueblo de Latani que tenian eriazas por suyas propias", a condición de que "los dichos naturales de Latani, que hasta aquí han desmontado y cultivado, y en adelante desmontazen y cultivazen cada uno en particular sin que se unan dos ni

[125] Representación de los naturales del barrio Xaquia Oblana, sujeto de Santa Catalina, 4 de julio, 1699, AGN I 34 82.

tres personas en cada pedazo de tierra si no fuese con sabiendas y consentimiento de los dichos naturales de los Pueblos de Yalahui y Maninaltepeque, so la pena de que sembrando más de uno con usurpación el que así fuese y reconociese pague veinte y cinco pesos de pena".[126] El pacto, convenio como es definido en el documento, está implícitamente reconociendo a los arrendatarios una serie de vínculos que dan en forma perenne a los arrendadores la posibilidad de controlar no sólo la tierra concedida sino también la utilización de la misma. Esta forma de cesión y de control permanente sobre los recursos cedidos temporalmente la encontramos también en el valle de Oaxaca —el pueblo de San Pedro Ixtlahuaca cede en arriendo "a la república y naturales del barrio de Estapalapa un rancho de tierras de labranza" [127]— y en Zimatlán —San Pablo Zimatlán cede al pueblo de Santa Ana los rastrojos para las boyadas.[128]

La comunidad no se limita a controlar los recursos excedentes y a maximizar los existentes sino que trata de apropiarse de otros nuevos. Así vemos cómo las autoridades étnicas de Teposcolula piden poder comprar 19 yuntas de tierra pertenecientes a un miembro de la sociedad mestizo-blanca "con los reales de la Caja de Nuestra Comunidad", motivando la adquisición con el bien común, "para el socorro de la urgencia y necesidad de este nuestro común".[129]

Un caso interesante, y añadimos extremo, de extensión de recursos para el bien de la comunidad nos lo documenta la adquisición por parte de San Raimundo Talpa de una hacienda. Los representantes de San Raimundo Talpa motivan su decisión de proceder a la adquisición por "no tener más tierras propias que aquellas de el recinto que ocupa la casería de nuestro Pueblo, las cuales no componen, ni aun las seiscientas varas, que por razón de Pueblo debíamos gozar, nos

[126] Convenio de 24 de enero, 1718, AGN T 712-1.
[127] Diligencia sobre el establecimiento... *cit.*, 1780, AGN HJ 373-8
[128] Cuentas de San Pablo Zimatlán, 1705, AGN I 97.
[129] Representación de los gobernadores, alcaldes y oficiales de Teposcolula, 1772, AGN I 63-194.

hallamos sin tener donde sembrar nuestras sementeras, y pastar nuestras yuntas, y por ello nos vemos precisados a salir a las Haciendas inmediatas a buscar tierras que sembrar a partido". La hacienda que compran tiene la ventaja de ser "lindante con nuestro Pueblo" y la pagan con "mil quinientos pesos en reales de contado y obligándonos a reconocer por la restante cantidad cuatro mil pesos, que la referida Labor tiene sobre si impuestos a censos perpetuos y a favor de la Cofradía de el Santísimo Sacramento de la Villa de Cuilapan, y a la paga de su anual rédito a razón de dos pesos y medio por ciento" y reconocen, además, un censo redimible de quienientos pesos a favor del convento de Santo Domingo de Oaxaca.[130] Una vez adquirida la labor, las autoridades étnicas "repartieron las tierras entre todos los naturales por carecer de ellas".[131]

La comunidad territorial aparece así como la depositaria última y absoluta de todos los derechos relativos al territorio. De esta forma, la territorialidad adquiere un significado concreto y efectivo en la vida cotidiana de todos sus integrantes, y establece una síntesis entre visión del mundo y cultura material. O sea, de este modo, la identidad étnica no es solamente vivida como realidad de conciencia sino también como cotidianeidad.

5. El significado de la territorialidad

El análisis nos ha permitido rescatar la concepción y el significado que tiene el territorio para los indios y superar así la visión corriente que reduce el territorio indio a la simple aldea, la comunidad. A través de la documentación hemos logrado ver que el territorio es concebido como algo que es, al mismo tiempo, sagrado y terrenal: sagrado porque es la dimensión espacial concedida por bondad divina a sus hijos

[130] Diligencia sobre el establecimiento... *cit.*, 1780, AGN HJ 373-8.

[131] Representación de la república, común y naturales del pueblo de San Raimundo Talpa, 1778, AGN HJ 118-6.

y terrenal porque es el espacio geográfico y humano susceptible de sintetizar la satisfacción de las necesidades cotidianas y la reproducción de las generaciones venideras. Se trata de una concepción del territorio que presenta la característica de enraizarse en el pasado —en un pasado despojado de lo inerte e inútil— que proporciona al presente el utillaje mental básico para poder controlar todos los aspectos relativos a la territorialidad. Esta interacción entre pasado y presente es la que, renovando constantemente el bagaje intelectual indio, proporciona los instrumentos necesarios para enfrentar un futuro que no era fácilmente predecible, pero tampoco era totalmente incierto.

Son estas interacciones entre pasado y presente y presente y futuro las que nos permiten comprender la respuesta colectiva india orientada a la reconstrucción de los territorios indios en el curso de los siglos XVII y XVIII para no sucumbir frente a los conquistadores hispanos y a la sociedad que ellos intentan construir. En efecto, así como la visión del mundo y del espacio indio encuentra sus raíces en el lejano pasado del nomadismo, la visión del territorio indio surge de la memoria histórica —sublimada pero no cancelada— del pasado de sedentarios y agricultores. El presente amenazante les hizo recordar que, una vez escogida la forma de vida sedentaria y agrícola, decayó progresivamente la vieja organización en bandas y la hegemonía de los jefes, con el resultado de que todos se sintieron poseedores de los derechos relativos a la nueva forma de vida y vinculados entre sí por deberes comunes. Esta fase de su pasado presentaba, pues, muchas analogías con la situación creada por la Conquista (crisis de la organización en señoríos) y permitió a los indios redescubrir que habían regresado a la dimensión original cuando todos, sin excepción, eran "hijos de la tierra" y no existía aún una diferenciación social.

Gracias a la fuerza de este recuerdo histórico se inicia una lucha por el territorio que opondrá, en primera instancia, los hijos de la tierra a los viejos señores étnicos. Estos últimos,

a *más del* prestigio que poseían por atribuirse ascendencia divina, controlaban ahora, gracias a su ligazón con los conquistadores, todos los resortes del poder. Se trató, como puede imaginarse, de una lucha impar, que tuvo sin duda muchas derrotas, pero éstas no lograron sofocar las reivindicaciones de los hijos de la tierra y su resultado final fue la reconquista por parte del "común" de los derechos territoriales de los que se los habían progresivamente despojado a partir de la confederación de Monte Albán y en la fase de la formación de los señoríos. Fue una lucha que pensaban que no podían ni debían perder so pena de su disolución en una sociedad colonial indiferenciada, como sucedió en otras áreas americanas. En el área de Oaxaca —y es esta su especificidad—, el alma india, orgullosa tal vez de su pasado, concluyó que valía la pena enfrentar todas las amenazas, fuesen indias, mestizo-blancas o coloniales, que buscaban destruir lo indio y se oponían a su resurgimiento.

La lucha contra los señores étnicos, que no es más que uno de los aspectos de su lucha por la reconstitución étnica, les hizo recobrar progresivamente el derecho absoluto sobre el territorio, que regresó así a las manos de la comunidad, entendida ésta como el conjunto de los asentamientos humanos que reconocen un territorio común. No se trata, como puede comprenderse, ni de la concepción de comunidad que suele verla como sinónimo de pueblo o aldea, ni de la concepción de comunidad tribal, según la cual sus miembros se reconocen un ascendiente común, sino de una concepción de comunidad que, si se nos permite la comparación, nos remite más bien a la occidental de *communitas*. La comunidad es un cuerpo único que debe y puede cuidar a todos sus miembros y, por lo tanto, el "común", como se lee en los documentos, no es un colectivo indiferenciado en el cual los intereses de los miembros no cuentan y no es tampoco un conjunto de individuos que no reconocen lo que tienen en común.

La recuperación del momento fundador de su vivir comunitario, que sirvió para conseguir la restitución de todos los

derechos territoriales, no fue un puro y simple repliegue sobre un pasado inerte, sino fue más bien el punto de partida de un proceso histórico orientado a recobrar todos los elementos aptos para la creación del utillaje mental necesario para la gestión más adecuada del territorio.

De la fase de los señoríos recuperaron el modelo plurisecular de organización territorial, según la cual uno de los asentamientos humanos asume el rol central, organizador del territorio, representación del mismo y símbolo de la etnicidad.

Este resurgimiento del centro, de la "cabecera", facilitó la jerarquización del territorio en asentamientos subordinados, "sujetos" y barrios, asignándoles, según las necesidades y las conveniencias de los mismos, y en conformidad con el postulado de que el territorio es pertenencia común, un grado de autonomía administrativa. Se recuperó así el modelo que se desarrolló entre los señoríos mixtecos y zapotecos a partir del siglo XI, y que siguió ininterrumpidamente funcionando a lo largo del siglo XVI.

No fue, en verdad, una pura y simple reproducción de un viejo modelo sino una adaptación imaginativa del mismo a una nueva realidad, pues la territorialidad resurgida transformó de manera profunda al personal político y administrativo que hasta el siglo XVI era esencialmente designado por los señores étnicos, mientras que ahora será nombrado en forma directa por los sujetos y los barrios. También en este aspecto, la lucha de los intereses comunitarios contra los intereses señoriales no fue una lucha fácil, pues implicaba una pérdida de poder y de prestigio del viejo estamento noble.

Se puede decir, entonces, que la memoria histórica de la comunidad representó un potente mecanismo de reconstitución étnica, dado que fue capaz de individualizar, en la larga historia india, los momentos decisivos en que la comunidad tuvo que escoger entre las posibles (pero no infinitas) opciones. Con el auxilio de sus "maestros" volvieron a escudriñar el momento histórico en que las constricciones ecológicas y demográficas los condujeron a escoger la vida sedentaria y a

practicar la agricultura, y el momento histórico en que divinizaron y concedieron los derechos territoriales a los señores étnicos. La recreación colectiva de estos dos momentos iniciales de su historia permitió a los mixtecos y a los zapotecos seguir definiéndose como agricultores y de reapropiarse de la gestión territorial. En el curso de los siglos XVII y XVIII, una vez bloqueado el descenso demográfico y modificado el territorio, disponían así del bagaje necesario para controlar el presente y proyectarse al futuro.

La organización del presente fue coadyuvada por la persistencia y la práctica cotidiana del derecho consuetudinario tradicional, no obstaculizada por el entorno colonial, que les permitió no sólo administrar la territorialidad sino también resolver la conflictualidad intraterritorial e interterritorial. En efecto, la definición del territorio, de sus prerrogativas y de sus deberes no se dio de una vez por todas. Por el contrario, la imagen que nos proporciona la documentación es que la gestión del territorio pasa a través de la tensión entre fragmentación y recomposición y a través de la tensión entre conflicto y colaboración interterritorial. En efecto, la existencia de una fuerte fuerza centrífuga, que empuja hacia la división territorial y hacia la conflictualidad entre los territorios, es contrastada por otra fuerza, unas veces mayor y otras menor, de tipo centrípeto, que empuja los territorios a recomponerse y a encontrar formas de cooperación y colaboración. La existencia de una tensión *en* los territorios como *entre* los territorios impuso a la comunidad territorial la reconstrucción de un sistema de gestión capaz de administrar el territorio según las normas de un derecho consuetudinario perennemente renovado y enriquecido.

Las tensiones de la territorialidad son la causa de la progresiva transformación que conoce en el curso de los siglos XVII y XVIII, pues logró desarrollar, una vez frenada la amenaza externa colonial y la de la naciente sociedad mestizo-blanca, una dinámica propia, autónoma, casi de las mismas fuerzas que la habían hecho renacer. El territorio llegó

así a ser sinónimo de patria, de territorio sagrado, y llegó a tener la vitalidad necesaria para oponerse a las nuevas fuerzas desestructurantes que empiezan a desarrollarse en el curso del siglo XVIII por efecto de la creciente comercialización.

La especificidad reconocible en la dimensión territorial del siglo XVIII es la de estar cada vez más armada para defenderse no sólo de las amenazas externas sino también de las internas, por efecto de la mayor diferenciación social. Adquieren así una especial importancia los mecanismos capaces de reconducir a la comunidad, por medio del control que ésta se reserva sobre los recursos y la utilización de los mismos, las tensiones sociales capaces de desarticularla y liquidarla.

A través de esa capacidad de saber cómo enfrentar el presente y de identificar las posibles fuentes actuantes en el futuro logramos comprender finalmente por qué las naciones zapoteca y mixteca vuelven a encontrar una razón de vida.

III. LAS ESTRATEGIAS ECONÓMICAS Y SOCIALES DE LA ETNICIDAD

En los dos primeros capítulos de este libro mostramos los elementos y los mecanismos que permiten a las sociedades indias de la región de Oaxaca recuperar y recrear una dimensión étnica diferente de la hispánica, susceptible de asegurarle una larga autonomía en la sociedad colonial. Nuestro análisis ha insistido así sobre los aspectos que favorecen la primera dimensión de la reconstitución étnica, relativos a los elementos capaces de reformular la etnicidad, sin que ella pueda explicarla totalmente. Paralelamente a la reformulación, nos parece que se desarrolla otra dimensión, capaz de garantizar la posibilidad de persistencia de las sociedades indias en el tiempo.

Estos dos procesos pueden definirse como de reformación y de reproducción de la etnicidad. El primero garantiza a las sociedades indias el partir de nuevo, cerrar definitivamente el proceso de desestructuración, mientras que el segundo les permite evitar en el futuro un nuevo proceso traumático. Estos dos procesos no sólo son complementarios sino también interactuantes, pues mientras la reformulación apunta más hacia la reconstitución de una forma de ser, de sentir y de actuar, la reproducción individualiza, institucionalizando los mecanismos económicos, sociales y políticos que actúan en la vida cotidiana de las unidades familiares y los orienta hacia la satisfacción de las necesidades presentes y futuras.

Los resultados adquiridos hasta ahora nos permiten entrever que los mecanismos capaces de reproducir las sociedades indias son los que en mayor o menor medida prolongan, en los niveles económico, social y político la dimensión territorial. Desde este punto de vista, se puede entonces pensar que el análisis de la conexión entre recursos y necesidades cons-

tituye el primer gran tema que debe enfrentarse para un adecuado análisis de la reproducción de la sociedad india.

1. Recursos internos y recursos externos

Hemos ya tenido ocasión de notar el nexo profundo que se establece entre territorialidad y recursos. El concepto de "territorio", dotado de cierto grado de abstracción, pero de gran contenido cultural, se articula así con el concepto de recurso, dotado de mayor grado de concreción y de vivencia diaria. Gracias a esta articulación entre territorialidad y recursos, la idea de territorio se traduce en realidad cotidiana, en un hecho material, bajo forma de tierra, agua, bosques, ríos y lagos que ceden por voluntad divina sus productos a los hombres a condición de que sirvan para el bien común. La idea abstracta de territorio se convierte así en idea concreta, inteligible a todos sus habitantes, y susceptible de ser modificada por el trabajo y por las decisiones de orden político. De ahí que los recursos, a pesar de pertenecer totalmente al territorio, pueden ser cedidos sin que éste pierda el dominio absoluto y el control efectivo sobre los mismos.

Este dominio absoluto y control sobre los recursos es susceptible de ser comprendido a partir de la utilización de la tierra. Sabemos, en efecto, que una vez separada la tierra de libre disposición (llamada comunitaria y destinada al pastoreo y al bosque), se divide entre las unidades domésticas, los barrios, las cofradías, los santos, la comunidad propiamente dicha, el cacique y el gobierno en cuanto autoridades políticas.[1] La división no está regulada ni por el principio de la propiedad privada ni por el de la propiedad colectiva, sino por un principio diferente: la maximización de la satisfacción de las necesidades de los habitantes del territorio.

[1] S. Zavala-J. Miranda, "Instituciones indígenas en la Colonia", en *La política indigenista en México*, INI, México, 1954, vol. I, pp. 124-130. Para Oaxaca, W. B. Taylor, *Landlords and Peasants in Colonial Oaxaca*, *cit.*, pp. 67 *ss.*, y R. Pastor, *Campesinos y reformas*, *cit.*, vol. III, cap. 5, p. 34.

Un buen ejemplo de la distinción sobre los derechos y sobre los recursos nos lo muestra una documentación parcial relativa al área de Villaalta. De ella se desprende que la tierra distribuida a las unidades domésticas para el cultivo de nopales destinados a la producción de la grana cohinilla fluctúa entre un mínimo de dos sontles y un máximo de ocho sontles y que al lado de estas tierras, cedidas a las unidades domésticas, existen dos pedazos de nopaleras administrados directamente por la comunidad.[2] No es diferente la situación en el área mixteca, pues en Yodocono, en 1834, todas las unidades domésticas, independientemente del grado de riqueza de cada una de ellas, poseen "parcelas de *repartimiento*" [3] que gozan "por pedazos, o yuntas que llaman; con que aunque la tierra sea cuantiosa es sabido de público y notorio que los indios la dividen en muchas partes".[4]

Si dejamos de lado por el momento las tierras administradas con fines comunitarios y nos concentramos en los lotes asignados a las unidades domésticas, podemos ver que no son asimilables a la propiedad privada, pues "puede acontecer y aun es regular que muchos naturales que poseen tierras de repartimiento del pueblo *fallezcan* sin heredero legítimo, y en este evento se aplicarán al fondo de Comunidad, sin que pueda dársele otro destino, ni aún enagenarse ni venderse por los mismos poseedores durante su vida".[5] El hecho de que los lotes puedan transmitirse sólo en línea directa y no puedan ser cedidos ni vendidos a terceros está *claramente* indicándonos que se trata de recursos cedidos temporalmente por el territorio a las unidades domésticas del mismo. Más precisamente, como nos dice otro testimonio, las tierras de las unidades domésticas *no pueden* "tener otro destino por-

[2] Autos del pueblo de San Juan Tabaa, 1742-1752, AGN T 791-2.

[3] Pastor, *Campesinos y reformas*, *cit.*, vol. 3, cap. 4, pp. 222-223.

[4] Representación de don Juan de la Serna, cacique de Santo Domingo Tachitonyo, 17 de marzo, 1734, BNAH O 12.

[5] Expediente formado por el gobierno, república y nativos de esta cabecera de Miahuatlán, 1783, AGN T 1063-6.

que éstas sólo se le concedieron para sufragar a su preciso sustento y el de sus sucesores".[6]

Existen también otros índices aptos para comprender que las parcelas asignadas a las unidades domésticas pertenecen, en verdad, a la comunidad. La expulsión del territorio de las personas que infringen las normas de la comunidad comporta la confiscación de todos sus bienes, los que le pertenecen en propiedad son mercados por las autoridades étnicas, mientras las parcelas "son nuestras", "pertenecen a nuestro común".[7] Esta información, además de corroborar la *praxis* relativa a la pertenencia comunitaria de las parcelas, nos indica que la comunidad ejerce una prelación incluso sobre los bienes privados, y, en especial, sobre los posibles lotes de tierra privada. En efecto, las autoridades étnicas de San Francisco Tuxtla declaran que han utilizado una parte de los fondos comunitarios para comprar "pedacitos de tierra de un hijo del Pueblo que murió", los que "repartieron a los naturales".[8] Este control sobre las parcelas asignadas a las unidades domésticas y sobre los bienes de las mismas nos ayuda a comprender por qué "el alcalde o gobernador del pueblo, con todos los oficiales de la república, autorizan con su presencia la declaración de la última voluntad del testador. El escribano va trasladando al papel las palabras del moribundo, sin quitar ni añadir una sola".[9]

A la luz de estas escasas pero preciosas informaciones, logramos comprender que de los recursos totales, aquellos asignados directamente a las unidades domésticas varían según el tamaño de las mismas (como lo muestran las asignaciones de sontles de tierras nopaleras), son concedidos al titular de unidad doméstica y a sus sucesores y son inalie-

[6] Reglamento para el pueblo de San Pedro Cotuxtla (Tuxtla), 1778, AGN HJ 373-3.

[7] Citado en Pastor, *Campesinos y reformas, cit.*, vol. II, cap. 3, p. 145.

[8] Declaración del 4 de marzo, 1780, AGN HJ 373-8.

[9] Informe del cura de Tlacochahuaya, 1803, en Visita del obispo Bergosa y Jordán, Biblioteca del licenciado Castañeda, Oaxaca. Información similar en el informe del cura de San Miguel Achiutla, 1803, *id.*, y en Pastor, *Campesinos y reformas, cit.*, vol. I, cap. 2, p. 128.

nables. Ello explica la atención preferente de las autoridades étnicas en buscar recursos adicionales para garantizar la expansión de las unidades domésticas, como nos lo dicen las autoridades del territorio de Ozolotepeque: "los pueblos se hallaban sin tierras algunas en sus cercanías para sembrar sus milpas y mantenerse, ni proporción para sus nopaleras y se veían precisados a bajar a sembrar uno y otro a las orillas del río Cristóbal, barrancas y laderas próximas del cuyo recurso tan racional como tan necesario para su mantención y paga de los Reales tributos se lo embarazaban los del pueblo de Santa María Cuistepeque queriendo apropiarse de estos parajes sin manifestar títulos ni instrumentos precisándole a que les paguen arrendamientos".[10]

La necesidad de expandir los recursos la encontramos documentada tanto para el área zapoteca como para el área mixteca. En 1699, el barrio Xoquia Ablana de Santa Catalina compra "unas tierras en dicho puesto para Poblarlo" [11] y en 1772 las autoridades étnicas de Teposcolula piden poder comprar 19 yuntas de tierras "con los Reales de la Caja de Nuestra Comunidad [...] para el socorro de la urgencia y necesidad de dicho Nuestro Común".[12] A la luz de estos indicios se logra comprender el caso de San Raimundo Talpa, cuyos habitantes dicen "no tener más tierras propias que aquellas de el recinto que ocupa la casería de nuestro Pueblo, las cuales no componen ni aun las seicientas varas, que por razón de Pueblo debíamos gozar, nos hallamos sin tener donde sembrar nuestras sementeras, y pastar nuestras Yuntas" y piden, por lo tanto, autorización para comprar la hacienda de doña Ana de Gandarillas, "lindante con nuestro Pueblo", pagando

[10] Diligencias sobre el amojonamiento de las tierras del río San Cristóbal, 1705-1708, AGN T 229-5.

[11] Representación de los naturales del barrio Xaquia Ablana, 4 de julio, 1699, AGN I 34-82.

[12] Representación del gobierno, alcaldes y oficiales de Teposcolula, 1772, AGN I 63-194.

> mil y quienientos pesos en reales de contado y obligándonos a reconocer por la restante cantidad cuatro mil pesos, que la referida Labor tiene sobre si impuestos a censo perpetuo a favor de la Cofradia [de indios] de el Santisimo Sacramento de la Villa de Cuilapan, y a la paga de su anual réditos a razón de dos pesos y medio por ciento [...] e igualmente a reconocer quinientos pesos que dicha Labor reconoce a censo redimible a favor de Convento de Señor Santo Domingo de la Ciudad de Antequera y pagar sus réditos.[13]

Garantizar las parcelas de tierra, y podemos agregar, los otros recursos, a las unidades domésticas, tiene una serie de consecuencias. En efecto, sirve para redefinir constantemente el territorio y para establecer un adecuado equilibrio de los recursos poseídos por los territorios y dentro del mismo territorio, pues el aumento de las unidades domésticas y del tamaño de las mismas no sólo no es igual en todos los territorios sino tampoco dentro de un mismo territorio. Esta diferencia de crecimiento explica que mientras algunos territorios tienen recursos excedentes, como para llegar a arrendarlos incluso a no indígenas; [14] otros tienen, como se ha mostrado, un déficit de recursos que los obliga a comprarlos, arrendarlos u obtenerlos en aparcería.

La disponibilidad de recursos es, pues, extremadamente diferenciada y nos parece en extremo peligroso concluir con apresuramiento que en el curso del siglo XVIII los recursos de los territorios indios empiezan a ser insuficientes para cubrir las necesidades de las unidades domésticas. Una encuesta efectuada en 1793 nos muestra una situación en extremo diversificada; ante una circular del intendente de Oaxaca que requiere acerca de cuanta tierra arriendan los indios a los españoles, el subdelegado de Chontales contesta diciendo que en su jurisdicción "no hay españoles que tengan tierras propias".[15] En el mismo sentido contesta el subdelegado de

[13] Representación de la república, común y naturales del pueblo de San Raimundo Talpa, 7 de enero, 1778, AGN HJ 118-6.

[14] *Cf.* cap. II.

[15] Informe del subdelegado de Santa María Ecatepeque de Chontales, 18 de febrero, 1793, AGN C 206-1.

Huajuapan.[16] El de Villaalta dice que "no me consta haya Indios que siembren en tierras de particulares Españoles" [17] mientras en Tehuantepec sucede lo contrario: son los españoles quienes "toman en arriendo a los Indios algunos pedazos de muy corta entidad por advertirse generalmente oposición por parte de los Pueblos".[18] En el partido de Teitipac "asciende lo sembrado por los indios a 110 almudes de maíz, que componen 4 fanegas y 14 almudes" [19] y son también de corta entidad las tierras arrendadas por los indios en la subdelegación de Teotitlán del Camino [20] y en Zimatlán (33 fanegas y un almud) donde las trabajan a partido.[21] También en la subdelegación de Teotitlán del Valle los indios arriendan poca tierra [22] y en la jurisdicción de Miahuatlán sólo dos pueblos (Coatecas y Coatequitas) trabajan a partido en la hacienda cercana.[23] En las únicas dos jurisdicciones donde los indios siembran en tierras de españoles es en Xamiltepec y Nexapa. En la primera, el subdelegado dice que "todos los Pueblos de mayor población se hallan sin tierras",[24] mientras en la segunda el número de pueblos dedicados a sembrar en haciendas de españoles son siete: Quiatoni, Nexapa, San Bartolomé, Yautepeque, Laxarcia, Totolapa y Zoquitlán. En el pueblo donde esta práctica está más difundida es en Quiatoni, por el hecho de que este pueblo es "de tierra fría",

[16] "En esta Provincia no hay Posesión alguna de tierras de Españoles pues todas son de los comunes de Indios y de Indios Caciques, con cuyo motivo el Pueblo que es de Cacicazgo reconoce a su Cacique y siembra en las tierras que necesita sin limitación." Informe del subdelegado de Huajuapan, 20 de febrero, 1793, AGN C 206-1.

[17] Informe del subdelegado de Villaalta, 22 de febrero, 1793, AGN C 206-1.

[18] Informe del subdelegado de Tehuantepec, 22 de marzo, 1793, AGN C 206-1.

[19] Informe del subdelegado de Teitipac, 1793, AGN C 206-1.

[20] "Sólo los indios de esta Cabecera y su Barrio de San Martín, son los únicos que en toda la Jurisdicción suelen sembrar en tierras de Españoles." Informe del subdelegado de Teotitlán del Camino, 20 de abril, 1793, AGN C 206-1.

[21] Informe del subdelegado de Zimatlán, 1793, AGN C 206-1.

[22] Informe del subdelegado de Teotitlán del Valle, 31 de enero, 1793, AGN C 206-1.

[23] Informe del subdelegado de Miahuatlán, 31 de enero, 1793, AGN C 206-1.

[24] Informe del subdelegado de Xamiltepec, 12 de febrero, 1793, AGN C 206-1.

mientras que la jurisdicción es de "temperamento muy cálido".[25] En este caso tenemos que la verdadera motivación no es la carencia de recursos sino más bien la integración de niveles ecológicos diferentes y complementarios. En efecto, los naturales de Quiatoni "siembran milpas de temporal, de que nada pagan a la hacienda y tienen sembrados nopales a mitad de con dicha Hacienda, que da la tierra y a su tiempo la semilla".[26]

La información ofrecida por el subdelegado de Nexapa, por ser la más completa, nos agrega un elemento de gran importancia, pues nos dice que los indios pagan "en maiz y grana en la pensión o partido", la cual es "la decima parte de lo que cosechan". Por las tierras "dan algunos dias de trabajo personal en tiempo de ganados, y en otras faenas, con el nombre de Guelagueza", que es de un día de trabajo a la semana.[27]

Reflexionando sobre esta rica información, logramos ver que el número de pueblos, aun en el caso de Nexapa y Xamiltepec, que poseen escasos recursos en tierras es, en realidad, muy limitado. En efecto, en la jurisdicción de Nexapa sólo seis de los 47 pueblos que la integran necesitan tierras adicionales, pues el otro, Quiatoni, las busca por una motivación diferente. Si a esta observación agregamos que la mayor parte de la tierra de españoles cultivada por los indios es mediante el sistema de partido, se puede entonces afirmar que esta articulación con la economía mestizo-blanca, está más ligada con el trabajo excedente en los territorios indios que con la insuficiencia de recursos de los mismos.

Debemos, entonces, preguntarnos si, como acontece en otras economías campesinas, existe una vinculación entre trabajo excedente y búsqueda de recursos adicionales.

[25] Razón y nota de los indios que en la jurisdicción de Nexapa siembran en tierras de españoles, 1793, AGN C 206-1.

[26] AGN C 206-1.

[27] AGN C 206-1.

2. Flexibilidad e intercambiabilidad de los recursos

La documentación ya utilizada, relativa a la adquisición por parte del pueblo de San Raimundo Talpa de la hacienda lindante con el pueblo, por un valor de casi 6 000 pesos, de los cuales 4 000 es el valor de la tierra, nos puede ayudar a plantear mejor el problema de la interacción entre recursos de las unidades domésticas y recursos comunitarios.

Los naturales de San Raimundo Talpa sostienen que es la falta de recursos la que los obliga "a salir a las haciendas inmediatas a buscar tierras que sembrar al partido" y "para que tengan donde pastar nuestras Yuntas nos valemos de el arbitrio de componernos con los dueños, o mayordomos de las labores, para que pasten en ellas contribuyéndoles por el pasto de cada yunta una Gelaguesa [Guelaguetza] cada ocho dias, la cual se reduce a que trabaje la yunta con su mozo un día cada semana a la Hacienda", por lo que "hecha la cuenta de cincuenta y dos días de Gelagesa . . . importan dichas gelagesas diez y nueve pesos cuatro reales . . . la cual es casi el valor de la misma yunta".[28] A la luz de esta información las 200 unidades domésticas del pueblo terminan por tener una cantidad de trabajo excedente de 10 400 días anuales que puede ser utilizado para extender los recursos internos.

Estamos aquí en presencia de una situación que podemos considerar, a la luz de la encuesta analizada de 1793, como un caso límite. Sin embargo, lo que acontece en San Raimundo Talpa nos dice que la búsqueda de recursos externos acontece cuando se han agotado tanto los de las unidades domésticas como los estrictamente comunitarios. Ello significa que la distinción que se ha hecho por tradición de los recursos indios no da la suficiente importancia al hecho de que existe

[28] Representación de la república, común y naturales del pueblo de San Raimundo Talpa, 7 de enero, 1778, AGN HJ 118-6.

una estrecha relación entre recursos de las unidades domésticas y recursos comunitarios propiamente dichos.

Si se plantea en esta forma la problemática, evitando caer en la trampa clasificatoria de los recursos comunitarios, podemos pensar que estos últimos son los recursos totales menos los recursos asignados en usufructo a las unidades domésticas que, como se ha dicho, son limitados y controlados tanto social como políticamente. En efecto, como hemos mostrado en el capítulo precedente, el territorio indio mantiene un control total sobre el agua, el riego, los bosques, los animales no domésticos, las canteras, las salinas e, incluso, sobre los molinos. El problema esencial es, entonces, saber cómo se distribuyen y cómo se regulan estos derechos comunitarios y en qué medida pueden ser complementarios de los derechos asignados a las unidades domésticas.

A diferencia de los recursos asignados a las unidades domésticas, los recursos comunitarios son de tipo plural, y esta pluralidad tiene un fundamento esencialmente histórico. En efecto, si nos colocamos hacia finales del siglo XVIII, podemos notar que las unidades domésticas tienen acceso a recursos propios, a recursos concedidos por la comunidad (la parcela), a recursos regulados por la autoridad étnica (riego, madera y pasto), a recursos de la caja de comunidad y a recursos de la cofradía o hermandad. Son estos tres últimos recursos los que nos pueden ayudar a comprender el significado de la pluralidad de los derechos comunitarios y dar a los mismos una dimensión diacrónica, la única capaz de ilustrar la capacidad adaptativa y creativa de las etnias al cambiante contexto colonial.

Si observamos el conjunto de la documentación existente sobre los recursos comunitarios, vemos que ésta es abundante para dos instituciones que se desarrollan a partir de la apropiación y utilización de algunos de éstos: la caja de comunidad, la cofradía y la hermandad. Si bien estas instituciones tienen fines diferentes —la caja de comunidad una finalidad mundana y la cofradía y hermandad una finalidad religio-

sa—, son titulares de derechos sobre ciertos recursos que pertenecen, en última instancia, a la comunidad. Además, las cajas de comunidad y las cofradías tienen un origen histórico diferente, pues mientras las primeras comienzan a organizarse en el curso del siglo XVI, las segundas aparecen sólo en el siglo XVII y se expanden sobre todo durante el siglo XVIII.

Es imposible caracterizar las cajas de comunidad porque lo que es válido para fines del siglo XVII no lo es para fines del siglo XVIII. Partamos, pues, de fines del siglo XVII, momento en el cual los recursos controlados por las cajas de comunidad son esencialmente tres, tal como surge de un *corpus* documental coherente relativo a los años de 1704-1705 para los territorios indios de Atlahuaca, Huatulco, Mitla, Tlacolula, Nexapa, Teotitlán del Camino, Sola y Zimatlán —es decir, territorios suficientemente representativos—: tierras agrícolas de pastoreo, ganado menor y mayor y trabajo indio.

Si desglosamos los recursos que se dan en el nivel de cada territorio observamos que en el área de Atlahuaca "se componen de las fructas que sacan a vender y una milpa que siembran entre todos cuyo valor lo meten en las cajas de comunidad",[29] mientras en Sola los recursos provienen exclusivamente del ganado vacuno y, en menor medida, de la milpa de comunidad.[30] En Mitla y Tlacolula los recursos son en esencia el ganado menor y el ganado vacuno. De la mayoría de los pueblos se dice que el ganado comunitario "pasta en la tierra de dicho Pueblo" o que está "sin sitio".[31] Junto a los pueblos que poseen ganado hay 10 que no tienen "bienes ningunos porque sus vecinos y naturales de sus propios bienes hacen los gastos precisos".[32] En la jurisdicción de Nexapa "en cada uno de dichos pueblos y por de Comunidad han sembrado y siembran anualmente una milpa de frijol y otra de maíz cuyo producto ordinario y regular es en el mayor

[29] Informe del alcalde mayor de Atlahuaca, 5 de septiembre, 1704, AGN I 97.
[30] Cargo y descargo de San Miguel de Sola, 1704, AGN I 97.
[31] Informe del alcalde mayor de Mitla y Tlacolula, 16 de diciembre, 1704, AGN I 97.
[32] *Ibid.*

pueblo el de cien pesos y en el menor el de doce".[33] En Zimatlán, en cambio, los bienes propiamente de comunidad son cuatro sitios de ganado menor, tres de los cuales están arrendados a tres españoles y uno a la cofradía de la cabecera, y "una milpa de nuestra comunidad de una fanega".[34] Más rica es la información de la jurisdicción de Huatulco, obtenida a partir de los inventarios de bienes de comunidad de 1695 y de 1705, de los cuales resulta que los bienes de comunidad propiamente dichos son tierras de pastoreo, ganado vacuno, ovino y caballar y "la cantidad de maíz que anualmente recogen entre vecinos cuya importancia es, según dichas cuentas, la de cien pesos, poco más o menos".[35] Similar es la situación en la jurisdicción de Teotitlán del Camino, donde la comunidad controla tierras de pastoreo y ganado menor.[36] Testimonios complementarios nos indican que en el territorio indio de Chichicapa, los bienes de la comunidad son exclusivamente el ganado caprino,[37] que en el territorio indio de Etla son, además de ganados, un molino,[38] mientras en el territorio indio de San Juan Tesguatla (Huajapa) los bienes de comunidad son "doce mulas aparejadas de lazo y rienda con que trajinan por las plazas y tianguis [...] vendiendo sal, maíz, jabón, algodón, chile y todos los géneros que les son permitidos".[39]

De las diferentes situaciones analizadas surge un hecho que nos parece interesante destacar: en algunos territorios indios los ganados se reproducen en las tierras de pastoreo comunitarias, mientras en otros territorios los ganados pastorean en sitios propios. Esta diferente situación nos parece

[33] Informe del alcalde mayor de Nexapa, 17 de diciembre, 1704, AGN I 97.
[34] Informe del alcalde mayor de Zimatlán, 17 de diciembre, 1704, AGN I 97.
[35] Informe del alcalde mayor de Huatulco, 27 de enero, 1705, AGN I 97.
[36] Informe del alcalde mayor de Teotitlán del Camino, 16 de diciembre, 1704, AGN I 97.
[37] Representación del alcalde, oficiales y naturales de Chichicapa, 22 de marzo, 1714, AGN I 22-20.
[38] Los naturales de San Pablo Etla, 1703, AGN T 222-2.
[39] Representación del común y naturales de San Juan Tesguatla, 13 de mayo, 1696, AGN I 33-92.

indicar que en el curso del siglo XVII, en algunos territorios indios, se han diferenciado cada vez más las tierras de pastoreo comunes, *abiertas* a todas las unidades domésticas y a los bienes de comunidad, de las tierras de pastoreo exclusivamente para la caja de comunidad. Esta diferenciación es, quizá, un indicador de la diversificación social que permite a algunas unidades domésticas expandir su ganado a expensas de los de comunidad y a las cuales la comunidad responde imponiendo un límite a esta apropiación.

Significativo nos parece además que la documentación muestre que los recursos necesarios a la comunidad sean también obtenidos a través del trabajo en la milpa de comunidad o a través de una contribución en natura de las unidades domésticas. Esta cesión de trabajo y bienes se da tanto en los pueblos como en la cabecera, pues leemos que el pueblo de Santiago "estando sujeto a dicha cabecera y siendo utilidad de esto y bien de la causa pública la aplicación a la siembra y milpas de la comunidad", deben acudir "a sembrar y limpiar las milpas de comunidad y que el día titular de la fiesta cooperen con lo que pudieran".[40]

Estas informaciones nos conducen a pensar que la coacción presente en la cesión del trabajo y bienes de las unidades domésticas a la caja comunitaria, es el resultado de un intercambio de derechos: la comunidad cede a las unidades domésticas una parte consistente de sus tierras, a cambio de trabajo y contribuciones en bienes o dinero. De este modo, se asegura tanto la satisfacción de las necesidades comunitarias como las de las unidades domésticas, lo cual significa que los recursos comunitarios no pueden comprenderse sin los recursos de las unidades domésticas y viceversa. La intercambiabilidad aparece así como el mecanismo subyacente de la utilización de los recursos desde los momentos iniciales de la reconstitución étnica. Esta intercambiabilidad no es igual en todos los territorios, pues siendo en cada uno de ellos

[40] Representación del gobierno, alcaldes, común y naturales del pueblo de Tecomastlahuaca (Juxtlahuaca), 21 de julio, 1713, AGN I 38-147.

diferente la relación recursos-población, se establece una tensión entre recursos comunitarios y recursos de las unidades domésticas de tipo extremadamente flexible. Es esta flexibilidad la que, a nuestro juicio, permite a la intercambiabilidad consolidarse y evolucionar en el curso del siglo XVIII.

El análisis de la caja de comunidad de San Martín Huamelulpan, en la Mixteca Alta, y del barrio de Tlacopa de Santa María del Marquesado, en el valle de Oaxaca, nos permite observar mejor cuanto hemos dicho. Los bienes comunitarios de Tlacopa son esencialmente dos: 25 solares que se "arriendan a varios particolares indios, y mestizos de dicha ciudad de Oaxaca" y "el agua que se vendió".[41] No hay en este caso ni ganado ni milpa de comunidad. El análisis de las cuentas para el trienio 1757-1759 nos dice que las entradas son substancialmente idénticas (59 pesos 5 reales por los sitios arrendados y 8-9 pesos por el agua vendida), mientras los gastos son mucho más variables (67 pesos 5 reales en 1757, 75 pesos 4 reales en 1758 y 77 pesos 1 real en 1759). La diferencia entre entradas y gastos (0 en 1757, 8 pesos 7 reales en 1758 y 5 pesos en 1759) es obtenida de las unidades domésticas, "de sus bolsillos".[42] Los bienes comunitarios de San Martín Huamelulpan provienen, en cambio, de la milpa de comunidad, de la cesión de mano de obra, de la renta de madera y de la recuperación de créditos.[43] También en este caso no hay presencia de ganado. Las cuentas que poseemos cubren el periodo comprendido entre 1757 y 1782 y de ellas se sigue que los bienes comunitarios conocen una entrada en natura —maíz— y una entrada monetaria —venta de maíz, de mano de obra y varios. Gran parte del maíz cosechado, una vez apartada la semilla para sembrar y el necesario para los tequios, es transformada, por lo tanto, en

[41] Diligencias ejecutadas en virtud de despacho del señor gobernador del estado, 1760, AGN HJ 119-1.

[42] *Ibid.*

[43] El análisis ha sido posible gracias a los dos apéndices publicados por M. A. Romero Frizzi, *Los conflictos por la tierra de San Martín Huamelulpan, Mixteca Alta, Oaxaca,* CRO-INAH, Oaxaca, 1975, pp. 10-13.

moneda. Es también interesante notar que el maíz que no se vende en general es superior a las necesidades de semillas y tequios, y posiblemente es utilizado, como lo documenta la diferencia entre maíz cosechado y maíz consumido por la comunidad (semilla y tequio), para el socorro de las unidades domésticas o para paliar un pésimo año agrícola. El análisis de los ingresos y egresos nos dice que entre 1757 y 1763, los egresos son superiores en algunas decenas de pesos, mientras en el periodo 1766-1782 los ingresos, tanto de maíz como monetarios, superan por mucho los egresos. Tenemos así que, en casi 30 años, la flexibilidad e intercambiabilidad de los recursos genera, en el peor de los casos, equilibrio entre recursos y necesidades y, en el mejor, excedente de recursos.

Estos dos casos nos indican que la intercambiabilidad y la flexibilidad de los recursos satisface las necesidades de las unidades domésticas de la comunidad, lo cual significa que lo realmente importante no es tanto la cantidad de recursos retenidos por la comunidad y por las unidades domésticas sino la capacidad de gestión de los mismos que, según las necesidades, pueden ser intercambiados. Esta capacidad de gestión de los recursos es la que otorga a las sociedades indias la posibilidad de desarrollarse en el tiempo.

El desarrollo de los bienes de comunidad entre fines del siglo XVII y fines del siglo XVIII, puede ser comprendido analizando la documentación recogida como consecuencia del establecimiento de la Intendencia. En efecto, luego del establecimiento de la Intendencia en Oaxaca, "se mandaron reunir los caudales de cada provincia en su Tesorería . . ." y "en tal concepto llegó este caudal en la importancia líquida de 385.009" pesos.[44] Se trata, como es fácil comprender, de una suma enorme teniendo en cuenta que el total de las entradas de la intendencia de Oaxaca era alrededor de 500 000 pesos anuales a fines de siglo.

[44] J. M. Murguía y Galardi, *Estadística del Estado de Guajaca, 1826*, manuscrito de la Biblioteca de la Sociedad Mexicana de Geografía e Historia, México, D. F., 2ª parte, f. 21.

CUADRO III.1. *Dinero acumulado en las cajas de comunidad*

Jurisdicciones	*Caja de comunidad* [45]	*Número de tributarios* [46]	*Pesos por cabeza*
Antequera	18 393	7 765	2.37
Cuatro Villas	3 009	4 234	0.71
Chichicapa y Zimatlán	17 225	4 347	3.93
Huaxolotitlán	2 852	1 222	2.33
Ixtepexi	2 626	1 146	2.29
Miahuatlán	9 711	3 251	2.99
Nexapa	17 531	2 758	6.36
Teotitlán del Valle	9 820	2 754	3.57
Teotitlán del Camino	7 503	4 619	1.62
Nochistlán	1 726	1 686	1.02
Tehuantepec	7 000	4 407	1.59
Xicayan	6 198	5 271	1.18
Villaalta	25 159	10 672	1.36
Teposcolula	15 965	11 592	1.38
Total parcial [a]	144 718 [a]	65 724 [b]	1.96
TOTAL	385 009 [47]	87 239	4.41

[a] Total de los caudales parciales existentes en las jurisdicciones.
[b] Total general de tributarios de las jurisdicciones.

El cuadro III.1 nos muestra el dinero en efectivo, "en reales", que se había ido acumulando en las cajas comunitarias de algunas jurisdicciones de la región de Oaxaca a lo largo del siglo XVIII. Sin embargo, lo que nos interesa destacar es la suma *per capita* de que podía disponer cada tributario, la cual, si bien es variable y posiblemente poco indicativa para cada uno de los territorios indios de la región, nos permite afirmar que todo lo acumulado en efectivo puede permitir a las unidades domésticas hacer frente al pago de un año de tributo por lo menos.

[45] Informe sobre las existencias en Caxa de comunidad, 1783, AGI IG 1850; Bienes de comunidad del Marquesado del Valle, 1783, AGI IG 1850.

[46] "Estado general de tributos y tributarios, 1805", *Boletín del Archivo General de la Nación*, 1977, núm. 3, pp. 12-14.

[47] Murguía y Galardi, *Estadística del Estado de Guajaca, 1826, cit.*, segunda parte, fs. 21-21v.

Gracias a la intercambiabilidad y flexibilidad de los recursos se tiene la impresión que se ha desarrollado una dinámica que, sin obstaculizar el posible enriquecimiento de las unidades domésticas, favoreció una identidad de objetivos entre las unidades domésticas y la comunidad, que se traduce en la reproducción cotidiana de la etnicidad gracias a la expansión de la *base* material. Fue posiblemente esta realidad la que empujó a la Corona y a sus funcionarios a apropiarse de los fondos en efectivo existentes en las áreas comunitarias y a desarrollar una política tendiente a controlar la genial interrelación de recursos que habían sabido crear los territorios indios.[48]

Las primeras autoridades que se dieron cuenta de la nueva realidad fueron las del Marquesado del Valle que, casi 20 años antes de la apropiación de los fondos comunitarios por parte de la tesorería intendencial, dispusieron una estrecha vigilancia sobre las cajas comunitarias mandando que "se ponga una caja de tres llaves donde se introduzcan y entren las rentas y productos de los bienes de comunidad para su seguro y permanencia, sin que de ellas se saque cosa alguna sino fuese con licencia de su merced [el alcalde mayor], para los fines y efectos contenidos en las Reales órdenes, y sin que se saquen ningunos gastos en bienes espirituales, por la total separación que unos y otros ha de haber".[49]

El desarrollo alcanzado por los recursos comunitarios empujó a las autoridades del Marquesado a realizar una encuesta detallada de ellos en el periodo comprendido entre 1780 y 1794. Los resultados de esta encuesta, que nos proporciona información sobre una de las áreas más ricas de la región de los valles de Oaxaca, los hemos sintetizado en el cuadro III.2.

Este cuadro nos dice, en primer lugar, que todos los territorios étnicos comprendidos en estos cuatro partidos siguen

[48] Sobre la política colonial relativa a las cajas comunitarias, *cf.* Pastor, *Campesinos y reformas, cit.*, vol. II, cap. 3, pp. 83 *ss.*

[49] Auto del alcalde mayor, 1761, AGN HJ 119-1.

CUADRO III.2. *Recursos de las cajas de comunidad de Oaxaca, Cuilapa, Zagache, Valle Chico y Etla* [50]

	Número de cajas	*Monetarios (número de casos)*			*No monetarios (número de casos)*	*Mixtos (número de casos)*
		Conmutación de servicios	Arriendos	Conmutación y arriendo	Milpa	Milpa y arriendo
Oaxaca	6	1	1	—	—	1
Cuilapa	6	1	1	—	4	—
Zagache	10	3	—	2	2	2
Valle Chico	8	3	—	2	2	—
Etla	16	2	4	—	5	3
TOTAL		10	6	4	13	6
Porcentaje		25.0	15.0	10.0	35.0	15.0

[50] AGN HJ 373-3, 8 y 23.

manteniendo una caja de comunidad, lo cual significa que en ningún asentamiento de los 40 territorios étnicos del área oaxaqueña más mercantilizada se ha perdido la estrategia de la intercambiabilidad y flexibilidad que caracteriza, como hemos visto, a los territorios étnicos a fines del siglo XVII y a mediados del siglo XVIII.

La importancia de la información radica no solamente en el hecho de mostrar cómo en el curso del último tercio del siglo XVIII se mantiene la estructura de los recursos, sino también en indicarnos las transformaciones que ésta sufre en este periodo como consecuencia del crecimiento de las unidades domésticas y de la nueva política de contención y control adoptada por la Corona.[51] La fuente nos muestra con bastante nitidez que los recursos comunitarios provienen de la renta de bienes producidos en tierras comunitarias, de la conversión en dinero del trabajo debido en las tierras comunitarias y del arriendo de una multiplicidad de bienes (tierras agrícolas, tierras de pastoreo, tareas de agua, salinas, canteras, trapiches, bosques, molinos) a otras comunidades y personas. Estos tres recursos son susceptibles de combinación, como puede verse en el cuadro III.2.

Si tomamos *in toto* los 40 territorios indios, podemos notar que solamente 10 de ellos, 25%, obtienen bienes comunitarios por medio de una tributación monetaria (que fluctúa entre uno y medio y tres reales anuales por cada casado), mientras 14 territorios, o sea, 35%, obtienen sus ingresos por

[51] Estas dos consideraciones están presentes en la decisión adoptada por el alcalde mayor de Santiago Tuxtla, en la cual se lee que "determinó dicho Alcalde mayor, pareciéndole lo mas conveniente para el alivio de los naturales y verificar fondo en estas cajas, el que no hiciesen milpa de comunidad sino que cada tributario sembrase, la de su gasto, y que de esta contribuyese anualmente al tiempo de la cosecha de maíz medio sontle que equivale a dos reales y al tiempo de la de Algodón media arroba que también vale dos reales, exceptuando en esta contribución a los empleados en tequios y servicios del pueblo, según costumbre, pidieron los mismos Indios (haciendo presente el que les era más trabajoso a muchos poner el género en el pueblo para su mejor venta como les estaba mandado) que darían cuatro reales anualmente en plata por los dos efectos que era lo que valía en si dicho medio sontle y media arroba". Informe del alcalde mayor, 7 de diciembre, 1780, AGN HJ 373-3.

medio de la venta de bienes producidos en las tierras comunitarias y sus territorios, y 15% lo obtienen exclusivamente del arriendo de recursos. De estas tres formas, dos son las que, por comodidad, podemos caracterizar como tradicionales, mientras una, la conmutación, es muy reciente. Las cuentas comunitarias de Tlapacoya (Zagache) dicen con claridad que la conmutación es de reciente institución, pues "en los años anteriores sembraban una milpa de comunidad" y lo mismo acontecía en San Antonio de la Cal (Valle Chico), donde "en los años anteriores hacían una corta siembra ante todo el común", mientras en Santa Marta Chichigualtepeque (Zagache) la transformación acontece "por *no tener* tierras donde sembrar de común".[52] Estos tres indicios reflejan bastante bien los elementos de transformación de los bienes comunitarios: la presión de las autoridades coloniales parece haber empujado a los territorios indios a asignar en usufructo tierras comunitarias a las unidades domésticas. Esta presión no habría sido suficiente de no mediar el crecimiento de las unidades domésticas, lo que empuja a los territorios indios, especialmente en las áreas más mercantilizadas, a redistribuir las tierras de la caja comunitaria. Pero, esta transformación no es exclusiva del valle de Oaxaca, pues la encontramos bien documentada para el territorio indio de Huamelulpan, en la Mixteca Alta, donde hasta 1782 los recursos comunitarios dependen en gran medida de la milpa comunitaria y a partir de esta fecha provienen del real y medio que da cada tributario, con el resultado de que las tierras comunitarias son arrendadas.[53]

Si pasamos del análisis de las cajas comunitarias que tienen un único recurso a las que poseen dos recursos importantes, notamos una situación bastante similar: la combinación milpa-arriendos es superior a la combinación conmutación-arriendos. Una vez más, vemos que la transformación no fue general sino parcial.

[52] Diligencias sobre bienes de comunidad. 1780-1793, AGN HJ 373-3, 8 y 23.
[53] Romero Frizzi, *Los conflictos por la tierra*, *cf.*, p. 7.

Los datos contenidos en el cuadro III.2 son susceptibles de otra agregación: por una parte, pueden agruparse las cajas comunitarias que tienen recursos monetarios y no monetarios (milpa, arriendos y milpa-arriendos) y, por otra parte, las cajas que tienen recursos de tipo nuevo, en esencia monetarios (conmutación, arriendos y conmutación-arriendos). El resultado que se obtiene es el siguiente: 20 territorios (50%) tienen recursos exclusivamente monetarios, mientras 24 territorios (60%) tienen recursos monetarios y naturales. La gran transformación acontecida en el curso del siglo XVIII está así relacionada con una mayor monetarización de la economía india. Este fenómeno, resultado de la expansión mercantil que la región de Oaxaca conoce a partir de 1760-1770, pudo haber afectado la preexistente intercambiabilidad y flexibilidad de los recursos. Este efecto puede ser comprendido a partir de un análisis de los fondos monetarios nuevamente acumulados en las cajas de comunidad a partir de 1783.

El cuadro III.3 nos permite ver que la monetarización más que disminuir o estancar los recursos produjo, en cambio, una potenciación de los mismos. El aumento de los recursos monetarios se registra en todas las áreas y crece con una tasa

CUADRO III.3. *Fondos monetarios acumulados en las cajas de comunidad de Oaxaca, Cuilapa, Zagache, Valle Chico y Etla, 1781-1794* [54]

	1781	*1794*	*Δ porcentaje*
Oaxaca	827	1 624	6.18
Cuilapa	1 472	1 763	1.64
Zagache	337	2 142	17.17
Valle Chico	883	1 202	2.81
Etla	834	2 451	9.92
TOTAL	4 353	9.182	6.84

[54] *Cf.* Apéndice 1.

media anual de 6.84%, muy superior a la tasa de crecimiento demográfico. El cuadro permite comprobar, además, la flexibilidad según los territorios, pues la tasa de crecimiento de los recursos monetarios fluctúa entre 1.64% en el territorio de Cuilapa y 17.17% en el territorio de Zagache.

La evidencia documental nos lleva a concluir que la ofensiva de los funcionarios coloniales no fue suficiente para destruir la intercambiabilidad y flexibilidad de los recursos y empujó a los territorios indios a maximizarlas, articulándolas sólidamente con la tendencia orientada hacia la mayor comercialización de la producción. El reforzamiento en la gestión de los recursos fue un hecho altamente positivo no sólo para la comunidad sino también para las unidades domésticas. Los testimonios documentales nos dicen que el dinero acumulado es distribuido en Santo Domingo Tomaltepeque (Valle Chico) "entre los hijos del pueblo con afianza de todo el común" y que 43 pesos de los fondos comunitarios fueron prestados a los "naturales" del barrio mixteco de Santa Ana Zagache.[55] Lo mismo acontece en el barrio zapoteco del mismo pueblo, en San Gabriel Etla, en San Jerónimo Zagache y en Santa María Azompa.[56]

Estamos así en presencia de una renovación en la capacidad de gestión de los recursos; ésta se caracteriza por una redistribución de los recursos monetarios de la caja comunitaria a las unidades domésticas necesitadas, bajo forma de préstamo, lo que nos indica que el reforzamiento de las cajas comunitarias contribuye al reforzamiento de las unidades domésticas y viceversa.

Esta tendencia, que hemos delineado para los últimos decenios del siglo XVIII en el valle de Oaxaca, la encontramos también documentada para la Mixteca en el segundo decenio del siglo XIX.

El cuadro III.4 nos proporciona algunas indicaciones sobre el nuevo equilibrio logrado entre los territorios indios

[55] AGN HJ 373-3.
[56] AGN HJ 373-8.

de la Mixteca y las autoridades coloniales. Estas últimas, frente a la imposibilidad de destruir el atesoramiento por parte de los territorios indios, terminan por imponerles un nuevo tributo que golpea directamente ese proceso. En el periodo comprendido entre 1812 y 1817, afluyeron en las ca-

CUADRO III.4. *Exacción colonial de bienes comunitarios en Teposcolula y Yanhuitlán, 1812-1817* [57]

Territorios	*Pesos anuales*	*Territorios*	*Pesos anuales*
Teposcolula	109	Yanhuitlán	113
Cuilapa	52	Coixtlahuaca	106
Achiutla	82	Tequecistepec	72
Tecomatlán	93	Tlatlaltepec	37
Apoala	11	Tlaxiaco	93
Apasco	13	Tulancingo	56
Izcactepec	14	Tonaltepec	55
Chicaguastepec	6	Zoyaltepec	26
Huautla	12	Patlahuiostlaguaca	39
Almolayas	33	Peñasco	54
Yololtepec	13	Taita	37

jas reales 1 146 pesos, que representaban alrededor de cuatro reales por unidad doméstica. Ahora bien, las cajas comunitarias de la Mixteca parecen haber sido bastante consistentes no sólo para soportar la nueva explotación colonial sino también para prestar dinero a hacendados y trapicheros mestizo-blancos. En 1818, el partido de Yanhuitlán recibía en concepto de réditos sobre censos la consistente suma de 733 pesos, lo cual significa que el monto total, es decir, el "principal", adeudado a los territorios indios más importantes de Yanhuitlán era nada menos que 14 000 pesos, es decir 10 veces la exacción anual colonial.[57 bis] Por paradójico que pueda parecer, se puede entonces concluir que todos los facto-

[57] Nota de los individuos que reconocen a las comunidades de este partido (Yanhuitlán) por razón de tierras, 1818, BNAH o 30.

[57 bis] Cuaderno de los ramos de medio real de hospital y bienes de comunidad, 1812-1817, BNAH o 28.

res desestructurantes que operaron a lo largo del siglo XVIII y los primeros decenios del siguiente, es decir, el crecimiento de las unidades territoriales, la aumentada comercialización del área regional y política represiva de la Corona, no disolvieron los vínculos preexistentes de nivel territorial, sino que reforzaron y ampliaron los recursos globales que siguieron teniendo el papel de reproductores de la reconquistada etnicidad.

Esta compleja estrategia de los recursos desarrollada por los territorios indios no se detenía en la intercambiabilidad y flexibilidad entre los recursos de la caja de comunidad y los de las unidades domésticas. En efecto, como ya hemos tenido ocasión de decir, debido a que todos los derechos territoriales, y por lo tanto los recursos pertenecían en modo absoluto al "común", a la "comunidad", terminaron por ser involucrados en esta elaborada y creativa estrategia étnica; también los de las cofradías y las hermandades.

Las cofradías y hermandades, como las cajas de comunidad, son anteriores a la fase de reconstitución étnica y, desde su origen, son una imposición colonial y en especial de los curas para asegurar materialmente el culto divino. Pero este origen histórico no es suficiente para explicar su crecimiento y difusión a partir de la segunda mitad del siglo XVII, el porqué "los indios son inclinados a instaurarlas, o a crear nuevas" [58] y el porqué las autoridades coloniales toleran este "género de devociones".[59] Para la Mixteca, Pastor lo explica por el hecho de que "en el curso del siglo XVII, al tiempo que decaían los gobiernos de república, se fundaron en la Mixteca, literalmente, cientos de cofradías a las que las comunidades transfirieron pasivamente sus bienes" y explica su crecimiento en el curso del siglo XVIII afirmando que fue un modo de "esquivar la explotación de los bienes comunitarios por

[58] Informe del corregidor de Oaxaca, 11 de julio, 1790, AGN CO 18-3.

[59] El intendente de Oaxaca escribe que los indios "son inclinados con estremo a este genero de devociones, sea necesario continuar tolerando". Informe del intendente, 16 de noviembre, 1792, AGN CO 18-3.

parte de los funcionarios españoles".[60] Pastor establece una relación inversamente proporcional entre el crecimiento de los recursos de las cofradías y hermandades y el decrecimiento de los recursos comunitarios, sin reparar —como hemos tratado de mostrar en este párrafo— que los recursos comunitarios no disminuyen sino que crecen en los territorios indios.

La difusión de cofradías y hermandades responde, como ya se ha ya dicho, a una difundida necesidad, tanto que, a veces, son creadas sin licencias de la autoridad eclesiástica, posiblemente para escapar a la supervisión del cura, y caracterizándose más como formas agregativas paralelas a la comunitaria propiamente dicha. Por lo general, las cofradías o hermandades agregan, siendo más de una en cada pueblo, las unidades domésticas de los barrios; es así como leemos que el pueblo de Santo Domingo de Etla tiene "dos barrios y cada barrio su imagen y hermandad" [61] y lo mismo vemos en San Juan Yalaalag, donde las hermandades son cuatro, el mismo número de los barrios [62] y en Tlaxiaco (Mixteca Alta), donde las seis hermandades tienen como patrono el santo del barrio.[63] Cuando el número de cofradías o hermandades es inferior al número de barrios, los barrios son representados en el nivel de los mayordomos, como acontece con la cofradía de San Antonio de Padua en Zaachila, donde los dos mayordomos pasados provienen uno del barrio grande y el otro del barrio de San Sebastián, mientras los dos mayordomos nuevos provienen de los otros dos barrios, Chilachegui y San José. Si bien son éstas las formas de agregación esenciales, se dan también otras: la hermandad del Rosario de Santo Domingo de Etla "fue fundada sin licencia eclesiástica en 1726 por varias mujeres piadosas que con contribuciones

[60] Pastor, *Campesinos y reformas, cit.*, vol. III, cap. 4, p. 89.
[61] Informe del corregidor de Etla, 18 de julio, 1790, AGN CO 18-3.
[62] Informe del cura de San Juan Yalaalag, 21 de noviembre, 1777, AGN H 312.
[63] Informe del cura de Nuestra Señora de la Asunción de Tlaxiaco, 1 de febrero, 1777, AGN H 312.
[64] Informe del cura de Zaachila, 1790, AGN H 312.

voluntarias se dedicaron a servir y venerar la Santísima Señora de la Iglesia del referido pueblo",[65] mientras que la cofradía de la Purísima Concepción de San Andrés Zoloaga (Villaalta), fue organizada por un grupo de solteros.[66]

Estas formas agregativas, que tienen sus raíces en los vínculos de parentesco y en la territorialidad de los barrios, han sido interpretadas como una forma autodefensiva por parte de los indios cuando, en el último tercio del siglo XVIII, la política de la Corona adquiere un tono agresivo. Una interpretación de este tipo no da la debida consideración al hecho de que entre fines del siglo XVII y comienzos del siglo XIX, el proceso de reconstitución étnica ha generado una diversificación social interna.

Si observamos las cofradías y hermandades existentes en 1790-1792, notamos que de las 217 para las cuales conocemos la fecha de fundación, casi los dos tercios se han fundado en el curso del siglo XVIII. De estos dos tercios, el 77% se han constituido entre el 1701 y el 1760, es decir, mucho antes de que se iniciara el nuevo curso político.[67] A la luz

[65] Informe del corregidor de Etla, 18 de julio, 1790, AGN CO 18-3.
[66] Informe del cura de San Juan Tabaa, 1776, AGN H 312.
[67] *Fecha de fundación de las cofradías y hermandades, 1790-1792*

	Total cofradías y hermandades	*Sin datos*	*Antes 1700*	*1701-1730*	*1730-1760*	*Después 1760*
Antequera	81	30	4	10	12	4
Cuatro Villas	25	7	3	1	2	0
Huaxuapa	131	31	9	6	10	6
Huaxotitlán	9	8	2	1	1	4
Ixtepexi	13	13	1	4	1	7
Miahuatlán	58	10	1	4	3	2
Nexapa	201	51	26	8	12	5
Tehuantepec	42	6	4	0	2	0
Teotila	104	13	3	3	2	5
Teozocualco	12	6	2	0	3	1
Teposcolula	328	8	2	2	3	1
Tlacolula	41	16	1	11	2	2
Xicayan	34	9	1	0	5	3
TOTAL	1 079	217	59	50	68	40
Porcentaje		20.1	27.1	23.0	31.4	18.3

FUENTE: Autos sobre cofradías 1790, AGN H 312 y 313 1-2; autos sobre cofradías 1792, AGN CO 18-3.

de estas informaciones se puede entonces pensar que el reforzamiento de las cofradías y hermandades acontece paralelamente al proceso de reforzamiento de la intercambiabilidad y flexibilidad de los recursos entre unidades domésticas y comunidad. No es un azar notar, entonces, que se dice de algunas cofradías que "su principio fue por el comun de dicho pueblo",[68] lo cual nos está indicando que también las cofradías y hermandades se articulan en la gestión organizativa y distributiva de los recursos.

La comprensión de la conexión entre las cofradías y hermandades y la estrategia de los recursos se complica por la reiterada insistencia, no exenta a veces de moralismo, sobre la dilapidación del producto obtenido en fiestas, ceremonias religiosas, alhajas para los santos patronos, etcétera, sin hacer la debida distinción entre rédito producible y rédito de consumo con un fin social y religioso. Con el fin de superar este obstáculo hemos reconstruido, a partir de dos encuestas parciales sobre los bienes de las cofradías y hermandades realizadas en 1776 y en 1780, la dinámica de los recursos de estas instituciones.[69]

La reconstitución de los bienes de las cofradías y hermandades, que el apéndice no logra mostrar enteramente, nos ha permitido comprender que estamos en presencia de una situación muy diversificada. Si hubiéramos podido presentar, como fue nuestra intención inicial, la situación pueblo por pueblo en cada doctrina y jurisdicción, veríamos cómo el empuje orientado a crear y desarrollar cofradías y hermandades parte esencialmente de la base, de las unidades domésticas. Este movimiento inicial es reconocible, en el Apéndice 1, por el hecho de que los recursos de las cofradías y hermandades en el área del valle de Oaxaca (véanse las jurisdicciones de Antequera y Cuatro Villas) son muy diferentes de los recursos que poseen las cofradías y hermandades en la Sierra Zapoteca (véase Villaalta) y en la Mixteca Alta

[68] AGN H 312, AGN CO 18-3.
[69] *Cf.* Apéndice 1.

(véase Teposcolula). Justamente la fuerte diversidad de los recursos subraya cómo las cofradías y hermandades encuentran su origen en las unidades domésticas.

El Apéndice 1 nos dice también que las dos encuestas, si bien cubren un número diferente de doctrinas y de pueblos, muestran una fuerte coincidencia cualitativa, pues sólo 51 pueblos en 1776-1777 y 21 en 1790-1792, es decir, 9.9% y 6.3%, respectivamente, no poseen ni cofradías ni hermandades. Esto significa que estas instituciones responden a las necesidades de todos los territorios étnicos, sin importar su colocación geoecológica y lingüística. No es posible, por lo tanto, pensar que las etnias de la región de Oaxaca no tengan, como en su pasado prehispánico, una evolución de tipo convergente.

Las diferencias entre los territorios indios están, pues, en relación con los recursos específicos que existen en cada uno: en la Mixteca Alta, donde los recursos se orientan a la ganadería, las cofradías y hermandades tenderán a maximizar estos recursos, mientras en el valle de Oaxaca, favorecido por una agricultura de riego, las cofradías y hermandades tienden a maximizar la milpa. Los recursos de las cofradías y hermandades no se limitan a los naturales, pues cuando éstos son escasos se tratará de maximizar, como acontece en las jurisdicciones de Huaxapa y Tehuantepec, los recursos obtenidos mediante el comercio y el transporte o se recurre a la producción de bienes altamente comercializables, como son la grana, el pulque y el algodón. Así acontece con las cofradías y hermandades de Miahuatlán, Tehuantepec, Teozocualco y Teposcolula. En los territorios donde los recursos naturales y del comercio tienden a escasear, se recurrirá a la maximización del trabajo, con el resultado de que los bienes de cofradía y hermandades dependerán de las "limosnas" de los cofrades y hermanos.

Lo que la documentación nos deja apenas entrever es cómo se integran las unidades domésticas en las cofradías y hermandades. Una forma indirecta de comprender esta integra-

ción es a partir de la media de cofradías y hermandades existentes en cada pueblo, 3.2, en 1776-1777 y cuatro en 1790-1792, las que, divididas entre la media de tributarios de cada pueblo (170 en 1776-1777 y 261 en 1790-1792), da como resultado el hecho siguiente: cada cofradía o hermandad organiza entre 51.1 (1776-1777) y 65.2 (1790-1792) tributarios.[70]

El Apéndice 1 nos da, además, una idea de las fuentes de los recursos de las cofradías y hermandades y nos sugiere, además, que los recursos de las unidades domésticas son suficientes como para dejar una parte, por mínima que sea, para fines sociales y religiosos, no relacionados directamente con la reproducción material. Una vez más, constatamos que la célula básica de la sociedad india, la unidad doméstica, logra superar, y con mucho, el puro y simple nivel de subsistencia. Gracias a esto, las cofradías y hermandades son capaces de atesorar recursos, lo cual significa que su producto supera, a veces con creces, los gastos institucionales que sostienen anualmente. El valor contable de los bienes —el "principal"— en ganado mayor y menor y "en reales" es, en efecto, muy consistente: el valor en ganado parece ser predominante en las áreas menos mercantilizadas, mientras el principal "en reales" parece ser más consistente en las áreas mercantilizadas. Las cofradías y hermandades, como las cajas de comunidad, no son entonces zonas de refugio de una etnicidad reprimida sino organizaciones estrechamente vinculadas con la dinámica económica y social territorial. Esta articulación positiva con las tendencias regionales es observable en el crecimiento que experimentan los bienes totales de las cofradías y hermandades.

Si articulamos ahora las cofradías y hermandades en la estrategia global de los recursos de los territorios indios, se debe tener presente que aquéllas poseen una gran capacidad

[70] Los datos tributarios provienen de "Estado general del número de individuos", *cit.*, *Boletín del Archivo General de la Nación*, 1977, núm. 3, páginas 12-14.

de atesorar los recursos monetarios y no monetarios, la cual es similar, a pesar de no ser su monto tan cuantioso, a la que hemos señalado para las cajas comunitarias.

De los intersticios de las cuentas de las cofradías y hermandades se pueden recuperar los elementos históricos para comprender la motivación y la forma que adquiere la gestión de este tipo de recursos. Descubrimos así que los recursos totales de los territorios indios no son la simple adición de los recursos de las unidades domésticas y de las comunitarias, pues, por ejemplo, en el pueblo de Tecomaslahucán las cofradías y hermandades tienen "tierras por bienes de ellas, en las cuales tienen los Indios fundados los ranchos de cofradías de ganado mayores, sin pagar a los comunes arriendo alguno, por el usufructo de pastos y aguas con que se mantienen dichos ganados".[71] La norma, como lo señala la documentación relativa a Teposcolula, es que las tierras de pastoreo son concedidas a las cofradías y hermandades por las autoridades étnicas a petición de las unidades domésticas pertenecientes a las mismas.[72] A la luz de esta documentación se puede comprender mejor el hecho de que las cofradías y hermandades encuentren "su principio en el común" y "que sufragan las citadas cofradías y hermandades a beneficio de los comunes, ocurriendo a las necesidades y urgencias que padecen los naturales así para el entero de Reales Tributos de S.M. como en congregar cantidades de mieses en años calamitosos al socorro de ellos, e igualmente echando mano de los ganados necesarios".[73] Las cofradías y hermandades son, entonces, partes integrantes de la comunidad y como tales sus recursos son susceptibles de ser intercambiados con los de las unidades domésticas y de la caja comu-

[71] Informe del alcalde mayor de Juxtlahuaca, 11 de marzo, 1778, AGN H 312.
[72] AGN H 312.
[73] Informe del cura de Coixtlahuaca, 14 de enero, 1777, AGN H 312. Los bienes de la cofradía del pueblo de Petacara fueron utilizados para socorrer las unidades domésticas durante la peste de 1788. Informe del cura de Santiago Cuicoyan, 1 de febrero, 1790, AGN H 313-1.

nitaria y sujetos, en última instancia, al control de las autoridades territoriales.

Si bien la asignación de recursos comunitarios es la principal fuente de los recursos de las cofradías y hermandades, pueden ser, inmediata o posteriormente, ampliados por las donaciones realizadas por sus miembros. Así, en el pueblo de San Juan Copala (Teposcolula), una hermandad se fundó poniendo cada uno de los hermanos diez pesos;[74] en Teutila "el origen de las más de estas cofradías dimana de que varios indios acomodados, que al tiempo de su fallecimiento se hallaron sin herederos forzosos, destinaban algunas cantidades para la fundación de obras pías, según les estimulaba su devoción",[75] y en Etla tres cofradías y tres hermandades tienen tierras "heredadas de algunos bienhechores" y "mezcladas con las tierras del común".[76] También en el caso de Etla se dice que tres cofradías han comprado tierras "de sus fondos".[77] Estas informaciones nos parecen de gran importancia, pues uno de los fines de las cofradías y hermandades fue el de recuperar tierras gozadas por los indios a título privado por medio de la adquisición o de la donación, con el resultado que ellas terminan, en la práctica, por expandir los recursos del "común", del territorio indio.

La estrecha vinculación entre cofradías y hermandades y el territorio indio es subrayada, además, por la presencia de "los Oficiales de dicha república quienes anualmente harán sus elecciones de mayordomos" debiendo "elegir los mayordomos a satisfacción de la misma república para que ésta sea responsable en cualquiera quebranto que por su culpa, y omisión pueda verificarse".[78] Lo mismo acontece en el momento de la rendición de cuentas de los mayordomos cuando "congregados ante mí (el cura) y los oficiales

[74] Informe del cura, 17 de abril, 1790, AGN H 313-1.
[75] Informe del cura de Teutila, 1790, AGN H 313-1.
[76] Informe del cura de Etla, 31 de enero, 1777, AGN H 312.
[77] *Ibid.*
[78] Constituciones de la cofradía de la Purísima Concepción de Sayaltepeque, 5 de enero, 1762, AGN H 312.

de República de dicho pueblo dieron cuenta los mayordomos que han cogido, de los gastos que han hecho".[79] El hecho de que las autoridades étnicas ejerzan un fuerte control sobre las cofradías y hermandades, nos está señalando que sus recursos pertenecen, también en última instancia, al común, al territorio, y justamente a partir de este derecho último se explica no sólo la integración de ellas en la estrategia de la flexibilidad e intercambiabilidad de los recursos, sino asimismo, en la articulación que progresivamente se desarrolla en el curso del siglo XVIII entre cargos de "República" y cargos de cofradía y hermandad.

Los mayordomos de cofradía y hermandad, elegidos cada año [80] o cada bienio [81] por sus miembros, son en primera instancia responsables frente a las mismas y, en última instancia, frente al territorio. Ellos reciben de los mayordomos pasados "los bienes y principal con el cual comercian" en Santiago Chazumba,[82] mientras en Yaalag "se dan al manejo de los que llaman mayordomos, que se eligen cada año, y recibe cada uno 50 pesos, de los que paga el débito a razón de un 5%".[83] Según el intendente de Oaxaca, la práctica más común es "contratar (los bienes) en no muy lícitos comercios".[84] Los mayordomos, luego de "escalfar, primero, y ante todas cosas, los costos que hubiesen hecho en el empleo, o industria", devuelven las ganancias a la caja de la cofradía o hermandad.[85]

En el espacio de tiempo que media entre la entrega del

[79] Declaración del cura párroco de Zaachila, 16 de septiembre, 1711, en Cuentas de la cofradía de San Nicolás Tolentino, BNAH O 22.

[80] *Ibid.* Informe del alcalde mayor de Teococuilco, 24 de marzo, 1777, AGN H 312.

[81] Así acontece, por ejemplo, entre las cofradías y hermandades de San Miguel Talixtaca (Antequera). Informe del cura, 19 de octubre, 1776, AGN H 312.

[82] Informe del cura de Santiago Chazumba (Huaxapa), 10 de marzo, 1790, AGN H 313-1.

[83] Informe del cura de Yaalag, 21 de noviembre, 1777, AGN H 312.

[84] Informe del intendente de Oaxaca, 16 de noviembre, 1792, AGN CO 18-3.

[85] Constituciones de la cofradía de la Purísima Concepción de Sayaltepeque, 5 de enero, 1762, AGN H 312.

principal a los mayordomos —bienes y dinero en efectivo— y su rendición de cuentas, se *abren* una serie de opciones. Una de ellas es, como se ha dicho ya, la utilización por parte de los mismos mayordomos del dinero "para comerciar en siembras, u otros tratos lícitos de cuyas ganancias, o aumento concurren para el culto divino".[86] Pero no sólo los mayordomos, que son dos o múltiplo de dos, pueden gozar de estos *recursos*, pues a veces acontece que "los principales de las referidas cofradías se reparten por *los ma*yordomos de ellas a algunos tratantes, los que dan un veinte de aumento en cada ciento al año",[87] o bien es "repartido entre los mismos cofrades, con la obligación de contribuir al rédito de medio real en cada peso anualmente".[88] A partir de esta información se logra comprender el significado de la voz "depósitos y cré*ditos*" (Apéndice 1) que no es otra cosa que los préstamos concedidos a cofrades, hermanos u otras *perso*nas del pueblo. Obviamente, de este dinero en efectivo pueden gozar también externos, pero en este caso el interés, como nos lo dice el informe relativo a Tehuantepec, no es de 5% sino de 20% y llega incluso en Teutila a ser "más de cuarenta por ciento, y otras ciento por ciento".[89] La diferencia en las tasas de interés *nada* tiene que ver con las garantías que debe dar quien recibe el préstamo, sino que *ilustra bien* quiénes son

[86] Informe del cura de Zimatlán, 1776, AGN H 312. En otro informe se lee que "los principales en reales efectivos se entregan a los mayordomos, con ellos tratan todo el año". Informe del cura de Santa María Lachixio, 28 de octubre, 1776, AGN H 312. Lo mismo acontece en Cuilapa. Informe del cura de Cuilapa, 20 de octubre, 1776, AGN H 312; en Santa María Iuxmecatán, informe del cura, 16 de diciembre, 1776, AGN H 312; en San Pedro Teococuilco, informe del cura, 23 de febrero, 1777, AGN H 312.

[87] Informe sobre *las cofra*días de Tehuantepec, 11 de junio, 1790, AGN H 313-1.

[88] Informe del cura de San Juan Tabaa (Villaalta), 1776, AGN H 312. Lo mismo acontece en algunas cofradías de Cuilapa, informe del cura, 23 de julio, 1790, AGN CO 18-3, de Tlaxiaco, informe sobre las cofradías de Teposcolula, 1790, AGN H 313-1; de San Pedro Quiatoni, informe sobre las cofradías de Tlacolula, 1790, AGN H 313-1; en Teutila, informe sobre las cofradías de Teutila, 1790, AGN H 313-1, y en Exutla, informe del cura, 1 de diciembre, 1776, AGN H 312; San Pablo Mixtla, informe del cura, 1790, AGN H 313-1 y San Juan Bautista Igualtepec, informe del cura, 1790, AGN H 313-1

[89] Informe sobre *Teutila*, 1790, AGN H 313-1.

los que deben tener más facilidad de acceso a los recursos comunitarios y quiénes deben ser penalizados.

Los depósitos y créditos, definidos en los documentos como "dependencias", no se originan exclusivamente en la circulación del efectivo sino también en la venta de los bienes producidos. Así acontece con la hermandad de San Juan Bautista del pueblo de San Juan Guelavia a la que le deben 200 pesos en reales "los hijos del Pueblo de el ganado, que han sacado".[90] Ello nos indica que los recursos de cofradías y hermandades dan origen a una circulación de bienes hacia las unidades domésticas pertenecientes a las mismas y hacia las unidades domésticas del pueblo. Esta circulación es, en verdad, difícilmente documentable, pero es susceptible de ser comprendida en parte con base en las cofradías que poseen milpas, magueyeras, nopales y ganados. También en este caso son los mayordomos los que "cuidan las siembras de maíz", las "cabezas de ganado" [91] y pagan "muy cumplidamente la gente que conduce a este fin el jornal acostumbrado, o dándoles a otros Indios en compañía".[92] Dos casos bien documentados nos provienen de la cofradía del Santísimo Sacramento y de la Purísima Concepción en Zaachila: en la primera, las tierras fueron dadas a partido entre 1733 y 1736, y en el caso de la segunda, en 1810, las tierras fueron cultivadas por 13 personas a partido, produciendo grana, frijoles, maíz de riego y maíz de temporal.[93] Lo mismo acontece con el ganado que es supervisado por los mayordomos, quienes pagan "salarios" a los que efectivamente los cuidan.[94]

[90] Informe del cura de San Jerónimo Tlacochahuaya (Tlacolula), 15 de noviembre, 1776, AGN H 312.

[91] Relación de las cofradías y hermandades de esta doctrina de Santa Ana Zagache, 13 de julio, 1790, AGN CO 18-3.

[92] Informe del corregidor de Etla, 18 de julio, 1790, AGN CO 18-3.

[93] Cuentas de cofradías de Zaachila, BNAH O 2ª serie-2.

[94] Los esquilmos "se distribuyen e invierten en la paga del vaquero que los cuida, en la sal que se les administra, informe del cura de Ayoquesco, 16 de julio, 1790, AGN CO 18-3. Lo mismo acontece en Zagache, Relación de las cofradías, 1790, AGN CO 18-3, y en Tlapacoyan, informe del cura, 12 de julio, 1790, AGN CO 18-3.

También el análisis de la circulación de los recursos monetarios y no monetarios de las cofradías y hermandades nos muestra una fuerte intercambiabilidad con los recursos de las unidades domésticas y comunitarias propiamente dichas. Esta intercambiabilidad depende de la dimensión estructural y procesal que poseen todos los recursos de los territorios indios: los bienes de las cofradías y hermandades son estructuralmente de dominio absoluto del territorio indio y se traducen en una redistribución de riqueza a las unidades domésticas, bajo forma de préstamos en dinero y en bienes, en cesión de tierras y en pago de servicios rendidos. En esta forma, la riqueza de las cofradías, resultado del atesoramiento de recursos globales excedentes, es redistribuida no sólo a sus miembros sino también a las otras unidades domésticas del pueblo que, según el punto del ciclo familiar en que se encuentran, tienen exceso de trabajo en relación con los recursos disponibles.

Este fenómeno redistributivo trasciende incluso a las unidades domésticas y se extiende hacia la entera comunidad en los momentos en que ésta se encuentra aquejada por necesidades urgentes, derivadas de malas cosechas, peste u otras calamidades. En este caso, todos los bienes de las cofradías y hermandades, y no sólo los productos, son susceptibles de ser utilizadas por las autoridades étnicas para evitar los efectos negativos sobre la comunidad.

Si intentamos definir el papel de las cofradías y hermandades en la estrategia global de los recursos territoriales, podemos afirmar que ellas configuran un anillo de conexión entre la comunidad y las unidades domésticas: la comunidad, mediante la caja de comunidad, maximiza los macrorrecursos, las unidades domésticas los microrrecursos, las cofradías y hermandades los recursos intermedios. Por medio de la gestión de estos recursos, las comunidades y hermandades se configuran como las responsables de la gestión de una territorialidad capaz de articular las unidades domésticas con los barrios y los barrios con los pueblos.

Una explicación de este tipo, si bien puede ser satisfactoria en el nivel estructural, no tiene en cuenta un hecho que hemos ilustrado en nuestro análisis: las cofradías y hermandades adquieren su máxima difusión a lo largo del siglo XVIII. Este hecho nos sugiere que la mejor articulación unidades domésticas-barrios y barrios-pueblo, tiene como objetivo adecuar la estrategia de los recursos aunque no exclusivamente a la diversificación que acontece en las sociedades indias en el nivel económico y social por efecto de la expansión de la mercantilización. La respuesta de la sociedad india no fue la de impedir esta diversificación que acontece en su seno sino relacionarla con la reconquistada etnicidad. Esa relación, que demuestra una vez más la creatividad de estas sociedades, se logró con una mejor gestión de la territorialidad intermedia, la que tiene su referente en el barrio y en el pueblo. En este modo el barrio y el pueblo adquieren una nueva función en la reproducción de la etnicidad.

3. Compensación e integración en la circulación de los bienes

El hecho de que los diferentes territorios indios hayan logrado, mediante una estrategia productiva fundada sobre la flexibilidad e intercambiabilidad de los recursos, reconstruir una dinámica productiva capaz de coadyuvar a las transformaciones sociales y prevenir que éstas se conviertan en elementos de apoyo de las fuerzas desestructuradoras externas, nada nos dice sobre la posibilidad de que el resultado de estos recursos, los productos comercializables, termine por ser capturados por las fuerzas mercantiles mestizo-blancas. Si mediante la circulación de los bienes la sociedad india podía ser controlada por la sociedad mestizo-blanca, cualquier esfuerzo de la primera para expandir, con la circulación, las relaciones entre los territorios, terminaría por ser

Cuadro III.5. *Bienes producidos e intercambiados, 1750-1777*

Bienes (número de menciones)

Regiones		*Caza y pesca*	*Sal*	*Madera*	*Aves de corral*	*Frutas*	*Ganado*	*Frijoles*	*Chile*	*Maíz*
Mixteca	Producidos	2	1	9	8	15	7	7	4	16
	Intercambiados	1	0	2	0	3	1	2	0	9
Centro	Producidos	3	0	6	6	9	2	8	2	11
	Intercambiados	1	0	0	0	4	0	2	0	4
Sierra	Producidos	3	1	3	2	6	2	3	2	5
	Intercambiados	0	0	0	0	0	0	2	1	2
Istmo	Producidos	1	0	0	1	1	1	1	1	2
	Intercambiados	1	0	0	0	0	0	0	0	1

Regiones		*Trigo*	*Algodón*	*Tabaco*	*Vainilla*	*Maguey*	*Artesanado*	*Grana*	*Textiles*	*Seda*
Mixteca	Producidos	2	3	0	0	6	4	9	7	2
	Intercambiados	1	5	3	1	0	1	8	2	1
Centro	Producidos	3	1	0	0	2	1	8	5	0
	Intercambiados	3	0	0	0	1	0	10	5	0
Sierra	Producidos	0	2	0	0	1	0	3	2	0
	Intercambiados	0	0	0	0	0	0	3	1	0
Istmo	Producidos	0	0	0	0	0	0	0	0	0
	Intercambiados	0	0	0	0	1	0	0	0	0

Fuentes: Producción: Relaciones geográficas 1776-1777, BN M 2449-2450; Intercambio: Villaseñor, *Theatro Americano*, I, páginas 142-202.

cautiva de la segunda y susceptible de ser nuevamente desestructurada.

Una primera aproximación de la problemática relativa a la producción y a la circulación india, pone inmediatamente la cuestión de saber cuáles bienes producidos son susceptibles de intercambio.

El cuadro III.5 nos dice que los bienes indios intercambiados en toda el área de estudio son 19, que pueden dividirse así: uno es producto de la recolección (pescado), dos de la extracción (sal y madera), uno de la reproducción animal (ganado), nueve de la actividad agrícola (algodón, tabaco, trigo, arroz, vainilla, cacao, maíz, frijoles, chile y frutas) y cinco de la transformación de bienes naturales (grana, tejidos, loza, artesanado de la madera, pulque). Estos 19 productos que surgen de la vida material india, son numéricamente mucho más importantes de los que provienen del área mestizo-blanca, que son apenas tres (ganado, trigo y caña de azúcar). Pero no es esto lo más importante; estos 19 productos indios son la punta de un *iceberg* de un mundo de bienes mucho más amplio, porque las fuentes han señalado tan sólo los que interesan, en mayor o menor medida, del comercio mestizo-blanco de nivel intrarregional, interregional e internacional. En efecto, analizando el cuadro III.5 percibimos claramente la importancia que a cada uno de los productos indios asigna la sociedad mestizo-blanca. Los bienes más mencionados son, en ese orden, la grana, el maíz, los tejidos y el algodón. La grana interesa el comercio intra e interregional y el comercio internacional; los tejidos y el algodón el comercio intra e interregional y el maíz el intrarregional.

El mismo cuadro nos permite explorar más en detalle el universo productivo indio. Podemos decir, relacionando los datos de los bienes producidos con los datos de los bienes comercializados en el nivel parroquial, que todos los bienes indios son tendencialmente comerciables y que la diferencia en el número de menciones en las fuentes está en esencia re-

lacionada con la intensidad de comercialización de los productos. Esto significa entonces que los bienes sobrantes, una vez garantizado el consumo de las unidades domésticas, por las autoridades étnicas y de las fiestas, pueden ser objeto de circulación e intercambio. Dicho con otras palabras, no parece haber habido una disociación entre valor de uso y valor de cambio, pues todos los bienes tienen ambos valores, y por lo tanto su característica básica parece ser otra.

Si observamos nuevamente el cuadro, notamos que de las 17 parroquias mixtecas 16 producen maíz, pero sólo nueve toman parte en el circuito mestizo-blanco. Lo mismo acontece con el producto principal, la grana, una substancia animal de largo empleo en el teñido de tejidos tanto en México como en Europa, que es producida en nueve parroquias mixtecas, de las cuales sólo ocho se integran en el circuito mercantil. Junto a esta situación se da otra diferente: algunos productos indios, como la madera o los animales de corral, casi no aparecen en los circuitos mestizo-blancos.

Una mejor comprensión de esta situación muy diversificada se puede obtener pasando del macroanálisis al microanálisis. Así, vemos que en la doctrina de Xalatlaco, en el valle de Oaxaca, sólo dos productos entran en el circuito mercantil mestizo-blanco (grana y maíz), mientras son ocho los bienes producidos en la parroquia (maíz, frijol, grana, frutas, animales de corral, maderas, pulque, cal).[95] Lo mismo acontece en la parroquia de San Pedro Amuzgos, en la costa mixteca, que posee el mayor número de bienes de toda la Mixteca que se integran en el circuito mestizo-blanco (grana, tabaco, vainilla y algodón) y que produce, además, otros cuatro bienes que no se articulan con dicho circuito (maíz, frutas, animales de corral).[96]

Estas informaciones nos permiten hacer una hipótesis de la existencia de una frontera entre bienes tendencialmente integrables al circuito mestizo-blanco y bienes tendencial-

[95] Informe de Xalatlaco, 1777, BNM 2449-2450.
[96] Informe de San Pedro Amuzgos, 1777, BNM 2449-2450.

mente autoconsumidos. Esta frontera entre los bienes parece situarse en el maíz, un producto fundamental en la dieta alimenticia india, que está presente como producción en casi todas las parroquias y está, además, parcialmente presente en el circuito mestizo-blanco.

El haber logrado señalar la existencia de una frontera de los bienes en un producto de alto significado económico, social y cultural como lo es el maíz, nos permite reconstruir ahora la esfera de circulación propiamente india, esfera que, como se ha visto, no absorbe la totalidad de producción india excedente. Esta reconstrucción está, en buena medida, impedida por las fuentes a nuestra disposición, pues las descripciones de las parroquias, de las que nos hemos valido hasta ahora, si bien logran mostrarnos lo que los indios producen y lo que ceden a la sociedad mestizo-blanca, no logran mostrarnos en concreto la existencia de una esfera de circulación específicamente india. Sin embargo, a partir del maíz podemos observar algunas características de este circuito de bienes indios.

Si regresamos al producto de "frontera", el maíz, vemos que si bien aparece como un producto excedente en casi todas las parroquias, ello no significa que casi todos los hábitats comprendidos en la parroquia sean autosuficientes o capaces de generar un excedente comerciable de maíz. Esta problemática, para su correcto planteamiento, presupone resolver otro: si existe total congruencia entre un territorio parroquial y un territorio indio. La respuesta, como hemos tratado de mostrar en el capítulo precedente, es negativa. El territorio indio, entendido como un territorio capaz de organizar los recursos y representar los asentamientos y la voluntad de sus pobladores, no coincide con el distrito eclesiástico que puede estar englobado en uno o más territorios indios.[97] Partiendo de esta incongruencia territorial se puede recuperar la esfera propiamente india de la circulación de los bienes y comprender, en última instancia, su significado.

[97] *Cf.* cap. II.

Si dividimos la parroquia en sus componentes territoriales indias, vemos que éstas se articulan en más de un distrito, como es el caso de la parroquia de San Juan Bautista Coixtlahuaca, en la Mixteca, que contiene tres: Ixtlacan, Tequistepeque y Coixtlahuaca. Cada uno de estos distritos está integrado por un asentamiento central —la "cabecera"— y por asentamientos secundarios —los "pueblos".[98] En cambio, la parroquia de San Pedro Quiatoni, en el valle de Oaxaca, comprende un solo territorio indio[99] y lo mismo acontece en la parroquia de San Pedro Apóstol Quiejechapa (Nexapa), en la región central de Oaxaca.[100] Cada uno de estos distritos posee una cabecera y un número variable de pueblos sujetos: 12 en el distrito de Coixtlahuaca, uno en el de Quiatoni y nueve en el de Quiejechapa.

El análisis de estos tres casos, que presentan realidades ecológicas y étnicas diferentes, nos muestra que, en Quiatoni, la producción es tendencialmente idéntica en la cabecera y en el pueblo sujeto, pues ambos producen maíz, frijol, frutas, maderas, grana y animales de corral. Pero mientras la cabecera se encuentra en un nicho ecológico "frío", el pueblo sujeto se encuentra en un nicho "caliente", con el resultado de que la diferencia ecológica establece una complementariedad entre un posible año malo en "tierra caliente" y un posible año bueno en "tierra fría", y viceversa.

Más compleja es la situación en el distrito de Quiejechapa, donde todos los asentamientos producen algún maíz, pero uno de ellos —Quijeri— no es autosuficiente. El excedente de los asentamientos sirve entonces para satisfacer las necesidades de Quijeri, con el resultado de que el maíz del territorio de Quijechapa no aparece en la circulación mestizo-blanca. Significativa es también la forma de circulación de otros dos productos esenciales de la dieta india, el frijol y el chile. Sólo tres de los 10 asentamientos de Quijechapa producen frijol y sólo uno produce excedente de chile. Dado

[98] Informe de San Juan Bautista Coixtlahuaca, 1777, BNM 2449.
[99] Informe de San Pedro Quiatoni, 1777, BNM 2450.
[100] Informe de San Pedro Apóstol Quiejechapa, 1777, BNM 2450.

que ambos productos no aparecen en el circuito mestizo-blanco, podemos llegar a la conclusión de que la producción excedente se consume en los pueblos deficitarios de estos productos.

Estas significativas, aunque escasas, informaciones nos sugieren que la característica esencial de la producción india es la complementariedad en el territorio indio y que esta complementariedad es la que da origen a circuitos de bienes entre los diferentes asentamientos comprendidos en el territorio indio. Se está así en presencia de circuitos de bienes que podemos definir de compensación: los pueblos que no tienen suficiente frijol, chile o maíz, tienen en cambio exceso de madera, cebada, guajolotes o pulque. En la relación de Quiejechapa leemos que la cabecera tiene abundantes tejidos de lana que "la fabrican o compran a otros indios".[101]

La relación de Coixtlahuaca es aún más explícita. El sacerdote nos informa no sólo sobre la producción sino también acerca de los bienes que circulan en el distrito (grana, seda, frutas, maderas, frijoles, maíz y trigo) y sobre los bienes que llegan al circuito mestizo-blanco, que son sólo tres (grana, maíz y frijol).

Estas evidencias nos permiten pensar que los productos indios que llegan a la circulación mestizo-blanca no son sólo los disponibles una vez satisfechas las necesidades de las unidades domésticas, de los órganos étnicos y de las fiestas étnicas, sino tan sólo los que restan una vez compensadas las necesidades dentro del territorio indio. De ahí entonces que existan dos esferas de circulación, que son al mismo tiempo autónomas y complementarias, la propiamente india y la mestizo-blanca.

La problemática no se agota en esta constatación. Por el contrario, a partir de esta constatación la problemática tiende a complicarse: si existe una circulación india con relativa autonomía de la circulación mestizo-blanca, entonces

101 *Ibid.*

debemos preguntarnos por las instituciones y los mecanismos que la regulan y en qué medida estas instituciones y mecanismos responden a valores de naturaleza económica y social.

La institución central de la circulación fue el mercado, plaza o más comúnmente tianguis. En las peticiones elevadas a las autoridades hispánicas para celebrar tianguis se aduce como motivación el hecho de que "faltan y carecen los naturales de dicho pueblo de muchas cosas, que éstas pueden abundar en dicha feria",[102] que lo "hubo en lo primitivo donde se abastecían de todo lo necesario y con el transcurso del tiempo se dejó de que han resultado los inconvenientes que están experimentando los naturales" [103] o que tendrán "seguridad y abundancia las semillas de maíz y otras semejantes para su sustento".[104]

El tianguis es así un espacio físico donde se concreta la circulación y donde acuden no solamente los habitantes del pueblo sino "variedad de personas como lo son los de esta cabecera, San Francisco, San Pedro, Santo Domingo, San Ildefonso, San Luis Amatlán, y los de San Agustín Mixtepec, sujetos a la jurisdicción de Quiechapa".[105]

Pero el área geográfica cubierta por determinado tianguis no se limita a los territorios comarcanos: una parte de la producción de mantas de Villaalta llega directamente a la ciudad de Oaxaca "introducidas por indios en menudas partidas de seis, doce, quince, y hasta veinte y cinco, las que más, y éstas fueron vendidas en la Plaza".[106] Lo mismo acontece con el pescado y la sal de Huatulco y Huamelula, que los indios "manejan su interés propio, conduciendo es-

[102] Representación de los alcaldes, regidores y oficiales de la república de Tiltepeque (Villaalta), 17 de septiembre, 1696, AGN I 32-365.

[103] Representación del común y naturales del pueblo de Maquiltenquisco (Cocuilco), 17 de julio, 1694, AGN I 31-288.

[104] Representación del común y naturales de San Pablo Mitla (Tlacolula), 24 de abril, 1717, AGN I 41-159.

[105] Representación de alcaldes, regidores y oficiales de San Cristóbal Omatlán, 18 de abril, 1785, AGN IC 9-7.

[106] Certificación de los oficiales reales de Oaxaca, 25 de septiembre, 1790, AGN S 35.

tos frutos a los valles de Oaxaca y Sierras de Nexapa y Villaalta a distancia de treinta, cuarenta, y más de sesenta leguas",[107] y con el trigo que los indios de San Miguel Abejones (Teococuilco) "de inmemorial tiempo a esta parte expenden en los tianguis y mercados de aquella ciudad de Antequera, valle de Oaxaca y otros".[108] El tianguis aparece así como un punto en el cual convergen productos no sólo de un territorio indio, sino de varios. Esta conexión mercantil no responde exclusivamente a necesidades de orden económico, sino también a necesidades de orden étnico. En efecto, un pueblo mixe pide la autorización para celebrar tianguis argumentando que "hace años que estamos padeciendo juntamente con los pueblos de el Partido, y así mismo otros cuatro curatos que lo son San Pedro Ayutla, Santiago Atitlán, San Cristóbal Chichicaxtepeque y Santa María Asunción Puxmetacán, todos de nación mixe, por tener el trabajo de todas las sementeras, a ir a comprar nuestros precisos menesteres, y vender nuestros frutos a otros tianguis con distancia de ocho, diez, o más leguas". Este nuevo tianguis no perjudicará los "que celebran los Pueblos de la nación zapoteca, por pedir el nuestro sea su celebración el jueves".[109]

A partir de esta evidencia logramos observar la existencia de una situación similar a la descrita por Malinowski-De la Fuente, la de un sistema de mercado "solar".[110] En el área de Villaalta el tianguis se realiza los lunes en Villaalta, los martes en Yalalag, los miércoles en Sochila, los jueves en Totontepeque, los viernes en Comaltepeque y los sábados en Chuapan.[111] En esta forma vemos que los tianguis son

[107] Informe del alcalde mayor de Huatulco y Huamelula, 22 de mayo, 1752, AGN S 34.

[108] Representación del gobernador, común y naturales de San Miguel Abejones, 19 de mayo, 1752, AGN I 56-132.

[109] Los naturales de la cabecera de Totontepeque sobre celebrar tianguis los jueves, 1794, AGN T 2771-4.

[110] B. Malinoswki-J. de la Fuente, *La economía de un sistema de mercado*, Acta Antropológica, México, 1957, pp. 20-44. *Cf.* S. Cook-M. Diskin, *Markets in Oaxaca*, University of Texas Press, Austin, 1976, pp. 49-117.

[111] Declaración de Luciano Solano Alcalde, AGN T 2771-4.

un mecanismo de relación interterritorial y, al mismo tiempo, un mecanismo de relación interétnica.

La insistencia en que el tianguis se celebre en día diferente del que se realiza en otros pueblos es un indicador que determinado territorio indio no está vinculado con un solo tianguis. Solicitando la autorización para restablecer su tianguis, el pueblo de San Juan Mixtepeque pide que se realice el viernes, pues el de la cabecera de Nexapa se realiza el martes, el de Miahuatlán el lunes, el de Santa María Quiegolan el sábado y el de Ejutla el jueves.[112] De esta información se colige que el movimiento de bienes producidos en San Juan Mixtepeque abarca tres jurisdicciones —Nexapa, Miahuatlán y Oaxaca— y se mueve en un área no inferior a los 120 km. Lo mismo acontece en Amatlán (Miahuatlán) "que para la venta de sus frutos y compra de las cosas que les son necesarias ocurren semanariamente los martes al pueblo de San Agustín Mixtepeque de la jurisdicción de Nexapa, distante seis leguas, y los viernes a Ocotlán, en los valles de Oaxaca, con duplicado camino".[113]

La frecuencia con la cual los diferentes asentamientos de un territorio indio se presentan en los tianguis nos indica que todos los bienes excedentes de un pueblo son susceptibles de circulación, independientemente del hecho de que provengan de las unidades domésticas, de los bienes comunitarios o de las cofradías y hermandades. Los diezmos de la Mixteca de 1774 muestran en parte esta situación, pues se diferencian los diezmos pagados por los "indios particulares" de los diezmos pagados por las "corporaciones", es decir, por las cofradías y hermandades. Del total de los diezmos cobrados en los "pueblos de indios", 60% proviene de los "indios particulares", 24.3% de las cofradías y hermandades y 15.7% de los mestizo-blancos.[114]

[112] Naturales de San Juan Mixtepeque (Nexapa) sobre licencia de tianguis, 1785. AGN T 2771-6.

[113] Representación del alcalde, común y naturales de la cabecera de San Juan Amatlán, 23 de junio, 1755, AGN I 56-255.

[114] Pastor, *Campesinos y reformas, cit.*, vol. II, cap. 4, p. 64.

Un análisis más atento de los diezmos, utilizando para este fin los datos de 10 parroquias de la Mixteca, nos permite comprender que los diezmos no abarcan toda la producción sino tan sólo la producción animal, es decir, los animales de corral y el ganado ovino, caprino y bovino reproducido. Se trata, pues, de un pésimo indicador para medir la producción india, pues excluye productos de gran importancia cuantitativa como lo son el maíz, el frijol, el chile, las frutas y las hortalizas.

El cuadro III.6 nos permite observar la existencia de tres tipos de producción, constituidos por las unidades domésticas, las cofradías y la comunidad. Lo que el mismo cuadro nos muestra muy mal es el peso real de cada una de estas producciones, pues mide exclusivamente, como se ha dicho, la producción animal. En esta forma, no logramos diferenciar en el diezmo individual los productores indios de los productores mestizo-blancos y no logramos conocer el verdadero peso de la milpa de comunidad, que es predominan-

CUADRO III.6. *Diezmo de la producción animal, 1827-1828* [114 bis]

Curatos	*Total (pesos)*	*Porcentajes*		
		Unidades domésticas	*Cofradías*	*Comunidades*
Almolayas	97	89.7	0	10.3
Apoala	392	80.8	19.2	0
Nochistlán	894	85.8	14.2	0
Peñoles	164	92.0	8.0	0
Sosolá	108	97.2	2.8	0
Tamasulapa	1 076	89.4	9.5	1.1
Tejupan	425	96.9	3.1	0
Teosocualco	385	73.0	27.0	0
Teposcolula	963	94.9	5.1	0
Yaltepec	286	79.7	19.2	1.1

[114 bis] BNAH O 28.

temente agrícola y no ganadera. En todo caso, vemos que en Tamasulapa, Yaltepec y Almolayas existe un rebaño de la comunidad diferente del rebaño de las cofradías y hermandades.

Es diverso, en cambio, el discurso para las cofradías y hermandades, pues éstas son esencialmente poseedoras de rebaños de vacunos, caprinos y ovinos. Según la encuesta de 1777-1792, las cofradías y hermandades de la Mixteca Alta son propietarias de 6 891 cabezas de ganado vacuno y de 65 511 cabezas de ganado caprino y ovino.[115] Mediante el intercambio de ganado las cofradías y hermandades obtienen los recursos necesarios para el culto divino y las fiestas ceremoniales. Todo ello nos lleva a pensar que los excedentes de ganado que circulan en la esfera india son, en esencia, los generados en las cofradías y hermandades y marginalmente los generados por la caja de comunidad.

Pero el peso que tienen las cofradías y hermandades no se limita a los excedentes susceptibles de entrar en el circuito mercantil. Ellas disponen además de dinero efectivo, que es, como puede verse en el Apéndice 1, cuantioso. Desde este punto de vista, las cofradías y hermandades pueden haber desempeñado un papel importante y significativo en la circulación india que, como hemos visto, presenta la característica de articularse en un sistema de mercados muy vasto.

La estrategia en el uso de estos recursos monetarios y no monetarios por parte de las cofradías y hermandades es, por lo tanto, muy importante para preservar el circuito de bienes indios como un circuito destinado, en primera instancia, a compensar las necesidades de los diferentes territorios. Es por ello que las informaciones nos señalan que los "principales que manejan" los mayordomos sirven para "contratarlos en no muy lícitos comercios".[116] Una vez elegidos los mayordomos, nos dice otra fuente, reciben "los

[115] *Cf.* Apéndice 1.

[116] Informe del intendente de Oaxaca, 16 de noviembre. 1792, AGN CO 18-3.

bienes y principal con el cual comercian" [117] y "lo traigan al giro lícito".[118] Otras veces el capital es repartido "a los indios más idóneos",[119] "a algunos tratantes", "entre varios individuos honrados".[120] Esta evidencia es más precisa para la Mixteca, donde "muchas veces los gobernadores de las corporaciones indígenas venden el producto corporativo en la comunidad; a veces también asisten a los tianguis a vender la cosecha o el ganado de la comunidad o de la cofradía, pero cuando no podían, o resultaba más conveniente, comisionaban a los regatones locales para que vendieran el producto en los tianguis".[121] Estos comerciantes funcionaban así "como agentes de las comunidades y repúblicas, comisionados por las autoridades para disponer de sus excedentes en los tianguis".[122]

Gracias a los recursos de las cofradías y hermandades se logra, entonces, una circulación de bienes integrada por mayordomos-comerciantes y personas que ejercen el comercio por cuenta de la comunidad, de la cofradías y, posiblemente, por cuenta propia. Lo que nos importa subrayar es que tanto el comercio ejercido por los mayordomos como el ejercido por comerciantes indios ha encontrado en los recursos de las cofradías y hermandades los medios para ejercerlo. El vínculo entre cofradía y circulación compensatoria es subrayada por el hecho de que las utilidades obtenidas del comercio deben ser devueltas, una vez deducidos los costos,

[117] Informe del cura de Chazumba Guaxuapa, 10 de marzo, 1790, AGN H 313-1. Lo mismo acontece con el dinero y bienes de las cofradías de Santa María Puxmecatlán (Villaalta). Informe del cura, 16 de diciembre, 1776, AGN H 312, Santiago Atitlán (Villaalta). Informe del cura, 30 de noviembre, 1776, AGN H 312, San Juan Yalaalag (Villaalta). Informe del cura, 21 de noviembre, 1777, AGN H 312, San Juan Bautista Yhualtepec (Guaxuapa). Informe del cura, 10 de marzo, 1790, AGN H 313-1, en Teposcolula, Informe del cura, 1790, AGN H 313-1, en San Mateo Tecopantepeque (Peñoles), criminal contra Pedro Mendoza, 1735, BNAH O 12.

[118] Informe del cura de Teutila 1790, AGN H 313-1.

[119] Informe del cura de Santa María Asunción Lachixila, 1776, AGN H 312. Lo mismo acontece en San Pedro Quiatoni, Informe del cura, 1790, AGN H 313-1.

[120] Informe del cura de Tehuantepec, 11 de junio, 1790, AGN H 313-1.

[121] Informe del intendente de Oaxaca, 9 de noviembre, 1790, AGN S 34.

[122] Pastor, *Campesinos y reformas, cit.*, vol. III. cap. 4, p. 142.

a *la caja* de la cofradía o hermandad por parte de los mayordomos [123] o con un *interés* de 20 a 25% por parte de los indios que han obtenido el dinero en *préstamo* de la cofradía o hermandad.[124]

Destacar el papel de estos agentes en la circulación compensatoria significa evidenciar que por su número, por la cantidad de bienes que ellos son capaces de mover y por los vínculos de naturaleza social en el cual desarrollan su actividad, posiblemente son capaces de regular la comercialización de los bienes indios según un comportamiento mercantil diferente al seguido por los comerciantes mestizo-blancos. Por desgracia, la evidencia de que disponemos sobre *estos agentes* mercantiles es escasa. Pastor ha mostrado que el intercambio en *los tianguis* está basado en el trueque.[125] Indicaciones similares nos provienen de otras fuentes: los de San Andrés Chichihuastla, en la Mixteca, "tratan con la costa de Xicayán en los cambios de la Sal con sus tejidos de algodón" [126] y el pulque producido por tres pueblos del Marquesado del Valle lo "sacan a vender en todo el año" y lo "permutan por cal, chile, maíz, sal, y otros comestibles".[127]

El hecho de que el instrumento que mueve la circulación india sea el trueque, nos dice que la característica esencial de este tipo de circulación es la de balancear los bienes insuficientes o *inexistentes* en un pueblo o un territorio indio. Por la simple razón de que, además, *los* principales agentes de esta circulación compensatoria —los mayordomos y *los* comerciantes indios— están en buena medida condicionados por vínculos de naturaleza social, resulta que la circulación

[123] *Ibid.*; "mis partes tienen doce mulas de su comunidad aparejadas de lazo y rienda con que trabajaban por las plazas y tianguis", representación del común y naturales de San Juan Tesguatla (Guaxuapa), 13 de mayo, 1696, AGN I 33-92.

[124] Informe del cura de San Juan Yalaalag, 21 de noviembre, 1777, AGN H 312.

[125] Informe del cura de Tehuantepec, 11 de junio, 1790, AGN H 313-1; Informe del cura de San Pedro Quiatoni, 1790, AGN H 313-1.

[126] Pastor, *Campesinos y reformas*, *cit.*, vol. III, cap. 4, p. 142.

[127] Villaseñor, *Theatro Americano*, *cit.*, vol. II, pp. 130-131.

posee una lógica mercantil orientada a garantizar las necesidades de las unidades domésticas presentes en el territorio indio y a maximizar los vínculos de solidaridad entre los diferentes territorios.

Tal vez por este motivo las protestas indias son tan vigorosas cuando las autoridades coloniales o los mercaderes mestizo-blancos tratan de limitar este circuito compensatorio. Las autoridades étnicas de Tehuantepec protestan contra un auto del alcalde mayor "mandando que no pasen en el [pueblo] más de dos días los mercaderes", lo cual los obliga a "comprar más caro en la tienda [del alcalde mayor] y nosotros en no tener a quien vender pollos, gallinas, huevos, zacate, tortillas, huipiles, cambalaches de sal y otros frutos de la tierra y también de la ropa". En especial piden que "se nos deje libre el comercio de la sal y entrada de los mercaderes porque en todo tiempo impidió a todos con graves amenazas la venta y cambalache que hacemos con este fruto".[128] Tensiones similares encontramos en el área de Villaalta causadas por el precio del transporte que hacen los indios por cuenta de los mercaderes mestizo-blancos.[129] Esta tensión no se traduce en una progresiva destrucción del circuito compensatorio, sino más bien en un equilibrio entre los intereses indios y los intereses mestizo-blancos.[130] Este equilibrio se expresa institucionalmente en el arancel, que establece los precios de los diferentes productos que los indios intercambian con los mestizos.[131]

[128] Representación de los indios cosechadores de pulque de Santo Domingo Tonaltepec, San Miguel Telixtaca y Santiago Yxcaltepec, 30 de noviembre, 1788, AGN I 67-124.

[129] Autos de los naturales de los pueblos de Santiago Lachiguixi, Santiago Guebea y Santa María Quinagati (Tehuantepec), 1720, AGN C 599.

[130] Los nativos del pueblo de San Francisco Caxonos y otros de la jurisdicción de Villaalta, 1796, AGN C 217-7. Autos a pedimento de los naturales de San Francisco Caxonos (Villaalta), 1766, AGN C 192-8.

[131] Dos ejemplos:

"Arancel formado por Don Pedro Ángel de Irigoyen Alcalde Mayor" [1766]
Primeramente por una gallina tres reales
Por una polla un real y medio
Por seis huevos un real
Por una taza de manteca un real

El arancel nos dice que los territorios indios generan excedentes superiores a las necesidades de los mismos y, por lo tanto, el sobrante puede ser vendido a los mercaderes mestizo-blancos. Se termina así por generar una articulación mercantil permanente entre las sociedades que no destruye la circulación compensatoria india y favorece la satisfacción de otras necesidades materiales de las sociedades indias.

Si bien los tianguis se configuran esencialmente como los principales lugares de la circulación compensatoria india, a ellos tienen acceso también mercaderes no indios. En los tianguis de los valles de Oaxaca acuden "algunos sujetos indios y mulatos y gente baja sin ningún temor de Dios",

Por una de frijol medio real
Por un almud de maíz dos reales
Por treinta tortillas en sapalmo [*sic*] un real
Por una bestia de silla con ella un real por cada legua
Por un mozo con ella, medio real cada legua
Por un mozo con carga que no pase de una arroba un real por cada legua, sin carga medio
Por una bestia de carga un real cada legua
Por treinta manojos de zacate regulares un real", en AGN C 121-1.

"Don Bernardino de Bonavia y Zapata [...] subdelegado de esta jurisdicción de Villaalta"
"La falta de arancel en esta jurisdicción ha hecho que inconsideradamente hayan pedido y llevado algunos pueblos más alquiler por sus mulas que los demás y siendo facultativo a mi solo por el empleo que ejerzo y preciso a la buena administración de justicia hallar una regla general y equitativa para precaver quejas continuas y el atraso en parte del poco comercio que hay mando, se guarde y observe las siguientes.

Por cada barril de aguardiente y vino desde Oaxaca a esta Villa por el riesgo que tiene el conducirlo y la responsabilidad al pago tres pesos y cuatro reales.

Por cada carga de mantas, grana jabón, farina u otros cualesquiera efecto dos pesos y cuatro reales.

Por una mula de silla dos pesos

Por el viaje y trabajo de un mozo dos pesos y cuatro reales con la responsabilidad de lo que se entrega.

Por cada mozo que vaya de propio tres cuartillas por legua de ida y vuelta y dos reales por cada día que se demore en virtud de la comisión que lleva.

Por cada carga de algodón de Choapan a esta Villa incluso el mozo un peso y tres reales y quartilla.

y los que no lo ejecutaren según el presente Arancel los castigaré, y a fin de que no dejen ignorancia se sacará copia en todos los Pueblos que al margen se expresarán y fijarán en la casa de comunidad en donde debe siempre permanecer. Es fecho en la Villaalta ocho de octubre de 1790 años", AGN C 217-7.

donde "compran grana fina y limpia a los indios cosecheros, y se la pagan regularmente dos reales de plata más en libra de un precio corriente" que luego venden en la ciudad de Antequera.[132] El interés de estos comerciantes es el de obtener los excedentes más ricos de la producción india, pues un indio declara "que su comercio en dicha ciudad [Oaxaca] es asemillar nopales y comprar este fruto en los tianguis o ferias de los pueblos circunvicinos para revender a los comerciantes. Éstos me abilitan con efectos de sus tiendas, y algunos me anticipan dinero".[133] Informaciones similares nos provienen de la Mixteca, donde algunos indios se dedican "para poder sustentar y pagar los Reales tributos" a tener "por tratos y granjerías vender en las plazas y tianguis de su pueblo y jurisdicción en las demás de esta Nueva España sal, chile, maíz, jabón, algodón, frijol, pescado, frutas y demás semillas, géneros que tienen de su cosecha y géneros permitidos".[134]

El tianguis no es, pues, sólo un mecanismo que articula a los mercaderes indios y los mercaderes no indios sino también los bienes indios y los bienes no indios. Esto significa entonces que el volumen de bienes excedentes indios es superior al que necesitan para satisfacer sus necesidades mínimas, lo cual les deja la posibilidad de obtener bienes que no producen o venderlos por dinero. Pero el sistema de tianguis es sólo uno de los mecanismos que permite a la producción excedente india entrar en la esfera de la circulación mestizo-blanca. La información intersticial que poseemos nos dice que esta articulación acontece también en la "tien-

[132] Informe de fray Joaquín Vasco, 28 de mayo, 1776, en B. Dahlgren, *La grana cochinilla*, Porrúa, México, 1963, p. 61. "Tianguero es el que anda por las plazas o tianguis comprando grana de cuatro en cuatro onzas, de libra en libra." Informe de fray Vicente Magón, cura de Santa María Lachixio, en *ibid.*, p. 84.

[133] Declaración de Bonifacio Chávez, indio, 1776, AGN I 66-26.

[134] Representación de Baltasar García, indio del pueblo de Magdalena (Yanhuitlán), 11 de diciembre, 1680, AGN I 27-17. Una información similar nos proporciona la representación de Miguel de la Cruz, indio natural del pueblo de la Magdalena, 11 de diciembre, 1680, AGN I 27-18 y la representación de don Lucas Hernández, principal del pueblo de San Miguel Astlata (Yanhuitlán), 1719, AGN, I 42-88.

da". Si bien algunas de ellas son administradas por los mayordomos de las cofradías,[135] la gran mayoría está en manos de no indios, muchas veces asociados con los alcaldes mayores, y a las tiendas acuden para proveerse de tejidos, papel, azúcar, cacao, canela, pólvora, cera, coas, machetes, jabón, etcétera.[136] En el distrito de Nexapa, "de estos géneros la cuarta parte se venderá a reales de contado, y los tres restantes, al fiado de los indios",[137] mientras en el distrito de Villaalta las coas, machetes y marquesotas, "piezas utilísimas y necesarias para el ejercicio de los labores de los indios, se les suministraba fiadas y con plazos largos, como cualesquiera otra cosa que necesitaban para su uso".[138]

Este circuito de bienes basado en las tiendas se configura como un circuito paralelo al tianguis no sólo porque, a diferencia de este último que es de tipo natural, es un circuito de tipo mixto —en parte monetario y en parte de anticipación de bienes a futuro—, sino también porque su papel, diverso al del tianguis que es compensatorio, es esencialmente el de integrar a las necesidades indias bienes que éstas no producen y son necesarios para su reproducción. Por eso la ruptura del monopolio que ejercen los alcaldes mayores no alteró estructuralmente el circuito de las tiendas.[139] Nuestra impresión es que la ruptura del monopolio amplió el número de operadores mercantiles. Al circuito de integración llega una parte de los bienes indios que más inte-

[135] "En los pueblos de Ixtepexi, San Miguel del Río y San Pedro México no carecen [los indios] tanto de lo expresado [tabaco, cacao, azúcar y papel], porque las Cofradías de la Santísima Trinidad, la del Santísimo Sacramento, y otras cofradías de esta cabecera, tienen sus tendajos del corto principal de sus limosnas, y los Mayordomos de dichas cofradías las manejan." Informe del alcalde mayor de Santa Catalina Ixtepexi, 14 de junio, 1752, AGN S 34.

[136] "Lo primero que pone el Alcalde mayor en las casas reales de su cabecera, y pueblos es una tienda de géneros, y comestibles, y potables, fiado, o al contado." Informe del obispo de Oaxaca, 20 de julio, 1778, AGI M 1872. "En las cabeceras de las provincias han mantenido los Alcaldes Mayores, casi siempre cedidos a sus personeros, unos tendajos de cosas comestibles y ropa ordinaria par que el vecindario cubra sus necesidades." Informe del alcalde mayor de Miahuatlán, 24 de diciembre, 1752, AGN S 34.

[137] Informe del alcalde mayor de Nexapa, 15 de julio, 1752, AGN S 34.

[138] Informe del subdelegado de Villaalta, 31 de julio, 1790, AGN S 35.

[139] *Ibid.*

resan a la sociedad mestizo-blanca. Es así como a las tiendas de Nochistlán llegan huipiles y maderas;[140] a las de Teotitlán del Camino Real, 150-200 arrobas de grana cochinilla, equivalente a 25% de la producción total, y unos 8 000 huipiles;[141] a las de Tehuantepec la yergueta, la sal, el achiote;[142] a las de Teotitlán del Valle, mantas y yergueta;[143] a las de Huatulco y Huamelula la sal y la tinta de caracol;[144] a las de Miahuatlán, la grana,[145] y a las de Villaalta mantas.[146]

Si observamos el número de productos indios que aparecen en el circuito de tienda, vemos que representan una gama muy reducida de bienes, tanto en número como en volumen, respecto a los bienes que llegan al circuito compensatorio. Podemos entonces afirmar que la sociedad india es capaz de organizar la comercialización y jerarquizar los bienes según sus necesidades internas, lo cual se traduce en considerar los bienes de origen mestizo-blanco como adicionales respecto a los de origen indio, que son considerados fundamentales.

El circuito de bienes de integración aparece entonces como el resultado de la mediación entre necesidades indias y necesidades mestizo-blancas y la articulación es buscada, en consecuencia, no sólo por los mestizo-blancos sino también por los mismos indios. Sin esta articulación, ¿cómo habrían podido las sociedades indias procurarse la cera, la pólvora para los juegos de artificios y el papel necesario para sus actos administrativos? La cera, la pólvora y el papel son bienes que traducen, a través de las fiestas y el uso

[140] Informe del alcalde mayor de Nochistlán, 1 de septiembre, 1752, AGN S 34.

[141] Informe del *alcalde* mayor de Cuicatlán, Teotitlán del Camino y Papalotipac, 20 de diciembre, 1752, AGN S 34.

[142] Informe del alcalde mayor de Tehuantepec, 12 de julio. 1752, AGN S 34.

[143] Informe del alcalde mayor de Teotitlán del Valle, 7 de julio, 1752, AGN S 34.

[144] Informe del alcalde mayor a Huatulco y Huamelula, 22 de mayo, 1752, AGN S 34.

[145] Informe del alcalde mayor de Miahuatlán, 24 de noviembre, 1752, AGN S 34.

[146] Informe del subdelegado de Villaalta, 31 de julio, 1790, AGN S 35.

de la palabra escrita, la vida material en vida cultural, social y política.

Una mejor comprensión del circuito de bienes de integración se obtiene analizando los productos indios que llegan a la sociedad mestizo-blanca y los productos mestizo-blancos que llegan a la sociedad india a través de la forma conocida como "repartimiento". Los estudios existentes sobre esta forma de circulación, particularmente numerosas por las implicaciones que tiene el repartimiento en el nivel político, nos permiten considerarlo como un mecanismo mercantil que anticipa dinero y bienes a los indios a cambio de la cesión futura de sus propios bienes.[147]

El cuadro III.7 nos permite notar que la anticipación presenta una estructura bastante uniforme, caracterizada por una anticipación en dinero en todas las áreas, en dinero y ganados mayores en la mayoría y en dinero, ganado, materias primas (algodón, lana, semillas de grana) y tejidos solamente en algunas áreas. También los bienes a futuro presentan una estructura uniforme, pues la anticipación es restituida a distancia de 6-7 meses, en todas las áreas, en grana cochinilla, en grana y tejidos en la mayoría de

[147] A. de Humboldt definió el repartimiento como una forma mercantil por la cual "los corregidores se constituían arbitrariamente en acreedores y, por consiguiente, los dueños del trabajo del indio, anticipándoles a precios excesivos caballos, mulas y ropas". *Ensayo político sobre el reino de Nueva España 1822*, México, Porrúa, 1966, p. 68. No es diferente la caracterización dada en el mejor estudio existente sobre el repartimiento para la región de Oaxaca, el de B. R. Hamnet, *Politics and Trade in Southern Mexico, 1750-1821*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, p. 7, y en el Pastor, *Campesinos y reformas, cit.*, vol. III, cap. 4, pp. 118-136 y 190. Distinto es, en cambio, el tipo de análisis realizado por H. Pietschmann, quien argumenta que el control ejercido por los funcionarios sobre el repartimiento no debe ser visto como algo excepcional sino más bien como la peculiaridad americana de un fenómeno muy difundido en las economías preindustriales, "Der Repartimiento — Handel der Distriktbeamten in Raum Puebla im 18. Jahzhundert", *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtsschaft und Gessellschaft Lateinamerikas*, 1973, vol. X, p. 242. *Cf.* además M. Carmagnani, "Una forma mercantile coatta: il "repartimiento" nella regione messicana di Oaxaca nell'ultimo terzo del secolo XVIII", en *Wirtschaftskräffe und Wirtschaftswege, Festschsift für Hermann Kellenbenz*, Klett-Cotta, Bamberg, 1978, vol. IV, páginas 139-145.

CUADRO III.7. *Estructura del circuito de repartimiento, 1752-1790*

Distritos coloniales	*Bienes anticipados*										*Bienes a futuro*						
	Dinero	*Tejidos*	*Mulas*	*Toros*	*Ganado menor*	*Yeguas, potros*	*Lana*	*Cardas*	*Semilla de grana*	*Algodón*	*Grana*	*Tejidos*	*Ganado*	*Panela*	*Sal*	*Vainilla*	*Petates*
Centro																	
Antequera	+										+	+					
Teotitlán del Valle	+		+	+		+	+	+			+	+					
Miahuatlán	+		+	+		+			+		+					+	
Nexapa	+		+								+	+		+		+	
Sierra																	
Ixtepexi	+		+	+					+		+						
Teotitlán del Camino	+		+			+					+	+					
Villaalta	+		+	+						+	+	+					
Mixteca																	
Chichicapa y Zimatlán	+		+	+		+					+						
Acatlán	+	+											+				+
Nochistlán y Peñoles	+		+								+						
Teposcolula	+				+						+						+
Istmo																	
Tehuantepec	+	+	+			+					+						

FUENTES: Informes de los alcaldes mayores y de los subdelegados, 1752-1770, AGN S 34 y 35; informe del alcalde mayor de Teposcolula, 11 de octubre, 1784, AGI M 1872; Índice comprensivo de todos los gobiernos. corregimientos y alcaldías, New York Public Library Philips MS.

las áreas, y en grana, tejidos y otros productos, en algunas áreas.[148]

Simplificando al máximo, el circuito de "repartimento" se configura esencialmente centrado en el dinero y en la grana cochinilla y constituye, por lo tanto, el polo más mercantilizado y monetarizado de la circulación total de los bienes indios. Este polo expresa un extremo de la tensión presente en la circulación india, opuesto al basado en el maíz y en el trueque. Es en la tensión economía monetaria/economía natural donde se desarrollan las formas intermedias, el circuito de tianguis y el circuito de tiendas, que favorecen la articulación entre formas de circulación aparentemente antitéticas. Desde este punto de vista, el circuito mercantil de "repartimiento" no es, como tampoco son los otros, un circuito autónomo, sino el punto terminal de la circulación de bienes en las sociedades indias. Esta característica de punto terminal es susceptible de ser entendida a partir del hecho de que se encuentra esencialmente en dos bienes, mientras los bienes totales susceptibles de ser comercializados son, por lo menos, 15. Esta primera observación encuentra una precisa confirmación en el hecho de que los bienes indios implicados en el circuito de repartimiento, la grana y los tejidos, sólo en parte resultan captados por el repartimiento, mientras el resto es objeto de intercambio en el circuito de compensación y de integración.

En el distrito de Nexapa "colecta el Alcalde mayor en años abundantes dos mil y quinientas arrobas [de grana] poco más o menos, e igual cantidad se llegará a colectar entre los mercaderes que comercian en dicha jurisdicción".[149] Un elemento adicional nos proviene del volumen

[148] Así sintetiza este circuito el intendente de Oaxaca "a excepción de la jurisdicción de Huajuapa, donde con el ganado de matanza pagaban los Indios lo que les repartían, en todas las demás uniformemente el fruto a que dirigían toda su mira los Alcaldes Mayores era la grana agregándose en Teposcolula algún ganado, en las cuatro villas del Marquesado el trigo, en Xicayan y Teutila el algodón y en Villaalta este último efecto y las mantas que labraban con él aquellos naturales". Informe del intendente, 25 de diciembre, 1792, AGN S 35.

[149] Informe de fray Joaquín Vasco, 28 de mayo, 1776, en Dahlgren, *La gra-*

del ganado bovino, caballar y mular anticipado a los indios. En Miahuatlán se anticipan anualmente 200 bovinos, 500 mulas, 400 equinos; en Acatlán 100 mulas; en Villaalta de 300 a 400 ovinos, y de 250 a 300 mulas; en Teotitlán del Camino Real 1 500 mulas y 300 equinos, y en Chilapa y Zimatlán 350 bovinos, 50 mulas y 140 equinos.[150] Estos volúmenes son, si se comparan con los ganados disponibles por las cofradías y hermandades, bastante modestos, indicándonos así que se trata de bienes que integran el volumen de ganado en existencia. Sería erróneo pensar que el "repartimiento" es la única o la principal fuente de aprovisionamiento de ganado mayor para los territorios indios.

Estas consideraciones nos llevan por lo tanto a concluir que el circuito de repartimiento tiene importancia sobre todo por el hecho de que es el principal aprovisionador de dinero efectivo para que las sociedades indias puedan, mediante el puntual pago de los tributos reales y las obvenciones eclesiásticas, preservar su grado de autonomía en la sociedad colonial. Así se expresa el alcalde mayor de Miahuatlán: "el dinero siempre lo han tomado para socorro de sus urgencias, pagamento de Reales tributos, satisfacción de obenciones eclesiásticas".[151] Lo que anticipan los "repartidores" es "dinero para la grana" y "se les empieza a dar por agosto, y se les da en todos los meses siguientes hasta enero, particularmente en los de octubre y noviembre [y] se estipula con los indios que han de entregar la grana en la inmediata cosecha, que es por lo general los meses de mayo y junio".[152]

na cochinilla, cit., p. 57. El fiscal de la Real Audiencia sostiene que los alcaldes mayores controlan la mitad de la grana que se comercializa en toda el área de Oaxaca. Informe, 26 de diciembre, 1779, AGI M 1868.

150 Informe de los alcaldes mayores de Miahuatlán, Acatlán, Villaalta, Teotitlán del Camino, Chichicapa y Zimatlán, 1752, AGN S 34 y 35.

151 Informe del alcalde mayor, 24 de noviembre, 1752, AGN S 34 y 35.

152 Informe del alcalde mayor de Chichicapa y Zimatlán, 16 de julio, 1752, AGN S 34. "Los alcaldes mayores la menor usura que cometen en dar doce reales en plata, y a los seis meses cobrar diez y seis reales en plata, con la paliación que ponen en sus libros, que dan los doce reales por una libra de grana." Representación anónima al obispo de Oaxaca, 19 de agosto, 1777, AGI M 1872. "Los alcaldes mayores reparten en la mayor parte del Obispado, por octubre, al precio de doce reales libra y recaudan la grana desde el mes

Las sociedades indias entran entonces en contacto con la economía monetaria, por medio del repartidor y éste se nos aparece, simultáneamente, como el punto final del circuito indio y el punto inicial del circuito monetario. En efecto, el dinero de que dispone el repartidor lo obtiene, a su vez, de tres modos: "unos (que en verdad son pocos, o tal vez verificara el caso) con el propio caudal; otros sacando dinero a réditos de un cinco por ciento al año; y los más por medio de aviadores, que los surten de candelas y géneros para esta especie de negociación".[153] El "repartidor" aparece así vinculado a la figura del "aviador", quien, según los alcaldes mayores de Nexapa, Miahuatlán, Ixtepec y Teotitlán del Camino, facilita el dinero y los otros bienes, cargando una tasa de interés que fluctúa entre 5 y 10%, siendo la norma 8%.[154] Puede suceder que se establezca una compañía entre "repartidor" y "aviador" [155] y, en este caso, los beneficios van un tercio al "repartidor" y dos tercios al "aviador".[156]

de abril, hasta la conclusión de su cobro. Solamente en la costa de Xicayan se reparte a diez reales." Informe de fray Vicente Magón, 2 de mayo, 1776, en Dahlgren, *La grana cochinilla*, *cit.*, p. 85. "Decimos, que respecto de que en dicho partido son frutos de la tierra la Grana de que se componen nuestra contratación y comercio, valiéndonos para la cultura y beneficio que nos adelantan al principio del año los sujetos que contratan dichos frutos, obligándonos mediante estipulación y promesa a entregar a los susidios al tiempo de la cosecha que es a fin del año, las arrobas de dicha grana que corresponden a las cantidades de pesos recibidas." Representación de caciques y principales del pueblo de San Juan Chicomusichil (Ixtepexi), 23 de febrero, 1704, AGN I 36-139.

153 Informe del obispo de Oaxaca, 20 de julio, 1778, AGI M 1872. "Para girar en este especie de comercio no había otra regla de proporción, en cuanto a las cantidades que se introducían que el mayor o menor fomento que los justicias encontraban, ya en los fondos que se sacaban a rédito de las obras pías o ya en los que podían facilitar los aviadores que llegaran a conseguir." Informe del intendente de Oaxaca, 25 de diciembre, 1792, AGN S 35.

154 Informe de los alcaldes mayores, 1752, AGN S 34 y 35.

155 Informe del fiscal de la Real Audiencia, 10 de marzo, 1779, AGI M 1868.

156 En el distrito de Chichicapa y Zimatlán el alcalde mayor dispone de cuatro empleados en el "repartimiento". Informe, 16 de julio, 1752, AGN S 34. En el distrito de Teotitlán del Camino Real, el costo de la estructura de repartimiento es de 2 500 pesos. Informe, 20 de diciembre, 1752, AGN S 34. En el distrito de Nexapa el alcalde mayor dispone de cuatro empleados. Informe, 15 de julio, 1752, AGN S 34.

El inventario de bienes de un alcalde mayor en Miahuatlán nos muestra que es deudor de 16 comerciantes por un total de 43 512 pesos que debe pagar, en su casi totalidad, en grana fina y en seda "de los indios del partido de Huatlan". Al mismo tiempo, es acreedor de 46 456 pesos por la grana vendida en Veracruz y por la "cuenta corriente con Don Diego Grande y López vecino y del comercio de la ciudad de México, y con Don Antonio Escudero y Londoño, vecino y del comercio de Guatemala".[157]

Pero el "repartimiento" presupone una estructura diferente y paralela a las "tiendas" y los tianguis. En efecto, el repartidor tiene bajo su control cierto número de agentes que, cuando aquél es alcalde mayor o subdelegado, coincide con sus "tenientes". Se trata, como puede verse, de una estructura que penetra con cierta profundidad en los territorios indios.

Sin embargo, el verdadero problema es el de ver cómo el repartimiento se manifiesta concretamente en los territorios indios. Un atento análisis de la forma que adopta el reparmiento nos indica la existencia de dos formas, la primera caracterizada como "a los particulares" y la segunda caracterizada como "al común". En la primera forma "se les da a dichos indios conforme ellos piden, y dicho alcalde mayor o su lugartenente conoce cual sea la cantidad de reales que necesiten" [158] y la segunda "se prorratea entre los del Gobierno [indio], y que a cada uno se obliga a tomar y pagar aquella cantidad que le toca".[159] Las formas que adquiere el "repartimiento" nos indican, con cierta claridad, la capacidad de las sociedades indias para distinguir entre la esfera de circulación propia de las unidades domésticas, las cuales pueden así entrar directamente en contacto con el circuito de bienes de integración, y la esfera de circulación social, a la

[157] Inventario de los bienes de don Sebastián Labayru, 1777, AGN T 1037-2.
[158] Instrucción declaratoria acerca del repartimiento de grana que se hace en el obispado de Oaxaca, 1780, en Dahlgren, *La grana cochinilla*, *cit.*, p. 97.
[159] Informe del obispo de Oaxaca, 17 de mayo, 1784, AGI M 2588.

que son empujadas las unidades domésticas por las autoridades indias para integrar sus recursos monetarios.

Si bien es difícil determinar con certeza cuál de las dos formas es la dominante, vemos que en San Francisco Huehuetlán y Huautla, del distrito de Teotitlán del Camino,[160] y en San Pablo Peras en el valle de Oaxaca,[161] predomina el "repartimiento a los particulares" en la anticipación de dinero por grana a futuro, mientras que sólo es dominante en uno de los cuatro partidos de Miahuatlán, el de Santa María Osotepeque; por el contrario, en los otros tres —Piñas, San Juan y Coatlán— predomina el repartimiento "al común".[162] Éste es también dominante en el curato de Ixtlán,[163] en el pueblo de Santa Catarina (Teposcolula)[164] y en algunos pueblos de la Mixteca Baja.[165] Tenemos precisa evidencia de que en el área de Tehuantepec, en el repartimiento "al común" se anticipan dinero, mulas, instrumentos agrícolas, cera, pólvora y papel.[166]

Analizando los repartimientos concedidos "a particulares" en los partidos de Huautla y Huehuetlán, de Teotitlán del Camino, y en Santa María Osotepeque (Miahuatlán), notamos la existencia de dos situaciones similares

[160] Autos sobre el repartimiento de la grana, 1777, AGN C 217-6.

[161] Autos sobre repartimientos en San Pablo Peras, 1772, AGN HJ 119-39.

[162] Inventario de los bienes de don Sebastián Labayru, 1777, AGN T 1037-2.

[163] Informe del cura de Santo Tomás Ixtlán, 24 de junio, 1784, AGI M 2588.

[164] "Digo que el Alcalde Mayor entregó a dicho Alcalde cuarenta arrobas de Algodón para que las repartiera entre las Indias con obligación de dar con cada tres libras un huepil." Representación de Martín de los Santos, regidor, 17 de marzo, 1825, AGN I 49-83.

[165] "Es público y notorio que este subdelegado, y su teniente en el mes de enero que es cuando se hace la feria de varas de Gobernador, Alcaldes y otros oficiales de república de nuestros Pueblos a cada república le da docientos o trecientos pesos para que entre todos los hijos de aquel pueblo los reparta aun contra la voluntad de algunos." Representación de los pueblos comarcanos de la jurisdicción de Huajuapan, 1794, AGN H 132-28.

[166] "Quihuagati llevó en 11 de enero de 1720 años lo siguiente: 2 docenas de machetes, media arroba de cera, 24 cortes de calzones de paño, 2 libras de pólvora, 2 reales de papel. Es la suma de esta cuenta 127 pesos 3 reales." Lo mismo acontece en Santiago Guebea y en Lachiguiri. Autos de los naturales de los pueblos de Santiago Lachiguiri, Santiago Guebea y Santa María Quinagati, 1720, AGN C 599.

CUADRO III.8. *Repartimientos "a particulares" en Huehuetlán y Huautla (Teotitlán del Camino) y Santa María Osotepeque (Miahuatlán), 1772 y 1777*

Huehuetlán y Huautla[1]				*Santa María Osotepeque*[2]			
Pueblos	*Total (pesos)*	*Número de unidades domésticas*	*(Pesos)*	*Pueblos*	*Total (pesos)*	*Número de unidades domésticas*	*(Pesos)*
San Francisco Huehuetlán	136.5	63	2.1	San Gregorio	838.5	42	19.9
San Jerónimo	211	74	2.9	San Pablo	168	19	8.8
San Lucas	54	22	2.4	Santa Catalina	300	17	17.6
Huautla	102	38	2.8	San Esteban	267	19	14.0
Santa Cruz	4.5	3	1.5	San Nicolás	165	21	7.8
San Antonio	61	13	4.6	San Luis	81	8	10.1
San Pedro	46	13	3.5	San Marcial	2 340	90	26
San Lorenzo	46	6	7.6	San Miguelito	306	17	18
Santa Ana	4	2	2.0	San Ildefonso	177	40	4.4
Santiago	57	51	1.1				
Mazatlán	34.3	3	10.4				
	710.3	298	2.4		4 642.5	273	17

FUENTES: [1] Autos sobre el repartimiento de la grana, 1772, AGN C 217-6.
[2] Inventario de los bienes de don Sebastián Labayru, 1777, AGN T 1037-2.

en el nivel cualitativo y diferentes en el nivel cuantitativo. En ambos casos la anticipación se hace en dinero por grana cochinilla a futuro, pero mientras en Huehuetlán y Huautla la anticipación media es de 2.4 pesos, equivalente a 920 gramos de cochinilla, en Osotepeque la anticipación media es de 17 pesos, equivalente a 6 kilos de cochinilla. Esta diferencia cuantitativa nos indica que la anticipación está estrechamente condicionada por los recursos que los pueblos han destinado a esta producción: más vastos en el área de Osotepeque, menos en la de Huehuetlán y Huautla. Ello significa entonces que el repartimiento no determina una redistribución de los recursos, sino que tan sólo condiciona positivamente la organización productiva preexistente.

La capacidad del repartimiento para adecuarse a la estructura productiva de los pueblos aparece más evidente observando los valores totales, el número de unidades domésticas de que se trata y el valor medio de los anticipos a cada una de ellas. Notamos en Huautla, Huehuetlán y Osotepeque que el número de unidades domésticas que aceptan el anticipo es muy variable, mayor en algunos pueblos y menor en otros; todo ello parece indicar que no solamente hay diferencias cuantitativas en la distribución de recursos en el nivel de los territorios, sino también dentro de los mismos.

No obstante las diferentes formas que presenta el repartimiento, terminan por reunificarse en el momento en que se procede a la cobranza del dinero y de los bienes anticipados, la cual acontece, por lo regular, entre abril y junio de cada año. En este momento "las repúblicas de todos sus respectivos pueblos, mantienen [los encargados del repartimiento] dándoles todo el alimento para ellos y sus criados, mulas y mozos" y durante el cobro "gobernadores, alcaldes y demás ministriles están presentes en la cobranza, sin apartarse de las Casas Reales en todo este tiempo para llamar y traer a los deudores, a los que, si no pagan, apremian con

prisión y otros castigos si son culpables en no pagar".[167] En otros casos, como acontece en los territorios de Almolayas, San Bernardo, Xitla, Cuixtla y San Miguel, en Miahuatlán, "las Repúblicas van indispensablemente todos los lunes a Miahuatlán a entregar las deudas de repartimiento" [168] y lo mismo acontece en el valle de Oaxaca, donde el alcalde mayor, "para recaudar sus repartimientos, le hace el cargo, y cabezas de los pueblos para que se los recojan".[169]

El rígido control ejercido por las autoridades étnicas en el cobro de los repartimientos depende del hecho de que son ellas quienes afianzan, posiblemente con los recursos comunitarios, la anticipación de dinero y bienes "a los particulares" y la anticipación "al común", por la simple razón de que si no las pagan "con la puntualidad y entera por el término que les asigna [el alcalde mayor] les hace cargo [a las autoridades étnicas] de que paguen todo aquello que se deja de cobrar".[170]

En efecto, cuando no se logra devolver lo adeudado, las autoridades étnicas echan mano a los fondos de los bienes de común, como aconteció en Pueblo de Santa Cruz (Teposcolula), cuando "dicho Gobierno sacó de la Caja de Comunidad docientos veinte y siete pesos para hacer pago de una dependencia de seis arrobas de grana", dinero que fue afianzado con los bienes de los dos alcaldes y demás oficiales.[171] Lo mismo ocurrió en seis pueblos del valle de Oaxaca, cuyas autoridades étnicas se declaran deudoras "a los bienes de el Capitán Don Juan Antonio Corsi, corregidor que fue de esta jurisdicción, de cantidades de pesos procedidos de diferentes efectos de repartimiento que no han podido pagar y satisfa-

[167] Informe de fray Joaquín Vasco, cura de Santa María Ecatepec, 28 de mayo, 1776, en Dahlgren, *La grana cochinilla, cit.*, p. 63.

[168] Autos contra el subdelegado de Miahuatlán, 1798, BNAH O 51.

[169] Representación de alcaldes, regidores y oficiales de Xochimilco, San Antonio, San Martín, San Juan Chapultepeque, Santa María Azompa, San Jacinto y San Pedro Apóstol, 7 de diciembre, 1746, AGN HJ 118-42.

[170] *Ibid.*

[171] Petición del gobernador, alcaldes y demás oficiales de república de Santa Cruz, 5 de septiembre, 1777, BNAH O 15.

cer" y que "darán y pagarán de la fecha de esta escritura en mes y medio".[172] Cuando no logran pagar las deudas, las autoridades étnicas son encarceladas.[173]

El circuito de "repartimiento", si bien se caracteriza por un grado de coacción (implícito en todo circuito basado en la anticipación por bienes a futuro) por parte de los alcaldes mayores, subdelegados y comerciantes en general, tiene una función importante en la estrategia económica y social de la etnicidad. En efecto, por medio del repartimiento las unidades domésticas y los territorios indios obtienen recursos monetarios adicionales para hacer frente a los gastos que tienen por concepto de tributación y obvenciones eclesiásticas, como asimismo, tienen acceso a ciertos bienes que utilizan de manera esencial como insumos. Justamente por esto se puede entonces comprender el porqué existe un férreo control sobre el repartimiento por parte de las autoridades étnicas, las cuales están interesadas, por una parte, en la preservación de este circuito y, por la otra, en evitar que por medio de él puedan internalizarse los elementos capaces de destruir los fundamentos de la reproducción económica y social étnica. De ahí entonces que las autoridades étnicas actúen como fuerzas de regulación y en el curso de su actuación terminen por asumir un papel de coacción sobre las unidades domésticas mediante el control sobre la cantidad de bienes y monedas anticipadas y sobre la devolución de lo anticipado.

La regulación del circuito de repartimiento exalta la función política de las autoridades étnicas, pues las obliga a tener un conocimiento real de los recursos globales disponibles, de la capacidad productiva, de las unidades domésticas, de los bienes comunitarios y de cofradías y herman-

[172] Cartas de obligación de los pueblos de San Miguel Ejutla, San Juan Logolasta, San Andrés Sebachi, Santa María Ayoquesco, Teozopotlán y San Miguel Talistaca, 1710, AGN T 2813.

[173] Así aconteció con los caciques y principales de San Juan Chicomuzil (Ixtepexi), representación, 2 de febrero, 1704, AGN I 36-139 y con el alcalde de Santa Catarina (Teposcolula), representación, 17 de marzo, 1725, AGN I 49-83.

dades y de las necesidades de las mismas. Gracias a este conocimiento, las autoridades étnicas tratan de evitar que los repartidores anticipen dinero y bienes superiores a la capacidad productiva y que las unidades domésticas tengan un contacto directo con los repartidores. Colocándose en el punto de conexión entre unidades domésticas y repartidores, las autoridades étnicas realizan —como lo ha mostrado muy bien Chance—[174] una importante función social: muestran a sus electores que están cumpliendo con su obligación de garantizar a los miembros del territorio la satisfacción de sus necesidades materiales y, al mismo tiempo, vigilan que la expansión del dinero y de los bienes de "repartimiento" sea proporcional al crecimiento de la producción india y compatible con el intercambio con los otros territorios indios.

La circulación india en su conjunto no tiene como característica la de fundarse en la regulación económica, la llamada autorregulación, y tiende en cambio a asemejarse más a una circulación de bienes administrada por un centro político: las autoridades étnicas. Los dos circuitos mercantiles, el compensatorio (tianguis) y el de integración (tiendas y repartimiento), son regulados y articulados entre sí mediante la gestión desarrollada por las autoridades étnicas —cofradías, hermandades y autoridades territoriales— y por la interacción entre autoridades étnicas y autoridades coloniales.

4. Recursos y necesidades

Resulta difícil ocultar que, releyendo este capítulo a distancia de algunos meses de su redacción, lo que nos ha impresionado más es el conocimiento y la capacidad de gestión que tienen los territorios indios sobre los recursos disponibles. Nos parece que este conocimiento y capacidad de gestión pueden ser comprendidos si se da la debida considera-

[174] J. K. Chance, "Social Stratification and the Civil Cargo System among the Rincon Zapoteco of Oaxaca: the Late Colonial Period", en *Biblioteca Americana*, 1983, núm. 3, pp. 204-230.

ción a la dimensión diacrónica y ésta nos dice que esas facultades han sido adquiridas por medio de un proceso de aproximación sucesiva: el conocimiento de los recursos globales condiciona su gestión, todo ello se traduce en la potenciación del conocimiento y perfeccionamiento de la gestión.

Este proceso, que por una parte acumula conocimiento organizativo y por otra lo depura constantemente de los elementos inútiles, tiene como principal referente las necesidades de los territorios indios. De ahí entonces que se pueda afirmar que este proceso histórico está caracterizado por una interacción permanente entre recursos y necesidades. Las formas analizadas a lo largo del capítulo concretan la interacción entre recursos y necesidades y las orientan hacia la reproducción de la sociedad india.

Una ulterior reflexión sobre la interacción entre recursos y necesidades nos permite ver que, a través del conocimiento y gestión de los recursos, los territorios indios fueron capaces de transformar los recursos disponibles en factores objetivos —(tierra, agua, bosques, etcétera), trabajo, productos excedentes y dinero acumulado—, en recursos flexibles, haciéndolos, por lo tanto, compatibles con las necesidades presentes y futuras de las componentes indias. Flexibilizar los recursos implicó una constante dislocación de éstos tanto desde la comunidad a las unidades domésticas, como desde las unidades domésticas a las cofradías y hermandades y desde las cofradías y hermandades a las unidades domésticas y a la comunidad. Si bien la flexibilidad, que no puede ser comprendida sin dar la debida importancia a la creatividad organizativa, no altera substancialmente el *quantum* de recursos naturales, permite una mejor y más racional utilización de los mismos y ello se traduce, en última instancia, en una expansión significativa de la producción.

Pensamos que el elemento de maniobra que permite flexibilizar los recursos descansa en la organización del recurso más generoso de que disponen los territorios indios: el trabajo. En efecto, el *quantum* en trabajo es mayor que el

quantum en recursos de que disponen las unidades domésticas, permitiendo así que una parte de él, el excedente, sea intercambiado por tierras, bienes o dinero disponibles en las cajas comunitarias y en las cofradías y hermandades. De este modo, las estructuras comunitarias se convierten en poseedoras del trabajo excedente de las unidades domésticas y lo utilizan para aumentar los rebaños de comunidad y de cofradía; o lo ceden temporalmente a otros territorios indios, a cambio de la utilización de bienes; o lo prestan a las unidades productivas mestizo-blancas, por tradición carentes de mano de obra, a cambio de un jornal en moneda.

La flexibilidad hecha posible por el trabajo excedente permite que los recursos fluyan y se intercambien, lo cual significa que los recursos son concebidos por las componentes territoriales como un todo, susceptibles de ser desagregados y agregados según las necesidades. Esta intercambiabilidad es directamente influida por el hecho de que no existe la propiedad privada sino tan sólo asignaciones temporales en usufructo. Incluso sobre los bienes adquiridos por el peculio personal de las unidades domésticas, las autoridades étnicas ejercen el derecho de control y de prelación, conscientes del hecho de que todos los bienes son de dominio absoluto de la comunidad.

La intercambiabilidad de los recursos se traduce en la dinámica cotidiana anticipando a las unidades domésticas otros recursos, bajo forma de factores productivos, bienes y dinero, cuando aquéllas se encuentran en una fase del ciclo doméstico que cuenta con escaso trabajo excedente (unidad doméstica recién formada con hijos que consumen y aún no producen); a cambio de ello entregará trabajo a la caja de comunidad, cofradía y hermandades, cuando esa unidad doméstica tenga un excedente (unidad doméstica con miembros en edad de trabajar). Gracias a este intercambio, acontece entonces que el *quantum* de recursos susceptibles de apropiación por parte de las unidades domésticas y por parte de la comunidad tiene una magnitud variable en el tiempo y en el

espacio. El *quantum* de recursos asignado en determinado territorio a las unidades domésticas y a las necesidades sociales es diferente del asignado a idénticos fines en otro territorio o en otro momento. Dependerá de la capacidad de gestión de las unidades domésticas, bienes de comunidad y cofradías y hermandades encontrar, en cada situación, el punto de equilibrio más satisfactorio. Así, no obstante las diferencias espaciales y temporales, encontramos una identidad organizativa: los recursos son flexibles y susceptibles de ser intercambiados.

A pesar de existir identidad entre recursos y necesidades, ésta se da en el nivel cuantitativo, pero no en el nivel cualitativo, por el simple hecho de que existen necesidades, especialmente en cierto tipo de bienes, no satisfechas por la producción del territorio, mientras las componentes territoriales disponen de bienes excedentes susceptibles de entrar en el proceso de circulación. Corresponde a las formas de intercambio dentro del territorio indio, entre los territorios y entre los territorios y la sociedad mestizo-blanca establecer cualitativamente el equilibrio. En la circulación dentro y entre los territorios se establece una compensación entre bienes excedentes y bienes necesarios. La circulación compensatoria, que se realiza interrelacionando los territorios en los tianguis, tiende a reproducir, prolongándola en el espacio, la lógica orientada tendencialmente a crear un equilibrio entre bienes excedentes y bienes deficitarios. Gracias al control ejercido sobre el sistema de tianguis por parte de los mayordomos y mercaderes de las cofradías, de las hermandades y de las comunidades, la forma que adopta este intercambio es la de trueque simple o diferenciado; esto impide que el circuito compensatorio se autonomice de la lógica reproductiva que lo ha originado, favoreciendo en cambio la expansión de los vínculos de solidaridad étnica e interétnica.

El circuito compensatorio no es suficiente para equilibrar totalmente los bienes excedentes con los bienes deficitarios,

pues existen una serie de bienes que no se producen en ningún territorio indio y sin embargo, son necesarios para los mismos. La articulación mercantil entre la sociedad india y la sociedad mestizo-blanca termina por ser buscada por ambas sociedades, a pesar de que dicha articulación pueda convertirse en un nuevo elemento condicionante de la etnicidad. Mediante la articulación, los territorios obtienen una anticipación en bienes y dinero por bienes a futuro. Estos bienes y este dinero se suman a los obtenidos en el circuito de compensación y por medio de la intercambiabilidad de recursos, expandiendo así los recursos globales de que pueden disponer las unidades domésticas. El efecto inducido determinado por la articulación mercantil es el de asignar a las autoridades étnicas la función de reguladora de la misma. La administración de la articulación por parte de las autoridades étnicas permitió a las sociedades indias conjugar dos elementos aparentemente antitéticos: integrar los bienes mestizo-blancos en las necesidades indias e impedir que la lógica mercantil mestizo-blanca desquicie la lógica reproductiva india, evitando que las unidades domésticas entraran en contacto directo con los mercaderes mestizo-blancos.

La flexibilidad e intercambiabilidad de los recursos y las formas que adquiere la circulación india nos permiten comprender que la lógica fundamental de la sociedad india está orientada a potenciar la interrelación entre las unidades domésticas y las formas comunitarias intermedias, las cofradías y las hermandades. Se desea obviar, en última instancia, la contraposición entre necesidades "individuales" de las unidades domésticas y necesidades comunitarias, lo que habría generado el presupuesto de una nueva desestructuración. Se impidió así que las necesidades de las unidades domésticas se diferenciaran progresivamente de las necesidades sociales y que estas últimas aplastaran o redujeran a su mínima expresión las capacidades que manifiestan las unidades domésticas.

Salvaguardar el espíritu de iniciativa de las unidades domésticas significó, congruentemente con el principio de que la territorialidad descansa sobre "los hijos de la tierra", desarrollar una etnicidad capaz de reproducirse sin olvidar sus vínculos con la comunidad. Gracias al desarrollo interactuante de las potencialidades presentes en las unidades domésticas y en la comunidad, los territorios indios superan, en la realidad cotidiana, los límites de la misma y logran formular nuevas estrategias económicas y sociales al servicio de la etnicidad.

IV. JERARQUIZACIÓN DE LA SOCIEDAD Y DE LA POLÍTICA

Así como es difícil pensar que las interrelaciones que acontecen en los territorios indios, orientadas a preservar los recursos, maximizar la utilización, ligarlos con las necesidades crecientes de las unidades domésticas, de los barrios, de los pueblos y de la cabecera y articularlos con la sociedad mestizo-blanca, puedan ser susceptibles de regulación espontánea, es igualmente difícil pensar que la colaboración entre las unidades domésticas, entre las unidades domésticas y las organizaciones intermedias y entre las organizaciones intermedias y la organización territorial sean el resultado natural del hecho de que, a fin de cuentas, todos los niveles organizativos participan de una identidad común.

El análisis hasta ahora desarrollado nos indica que si bien la identidad étnica y las necesidades relativas a la reproducción de la sociedad condicionan en lo estructural la reconstitución étnica, estos elementos no están en condiciones de determinarla procesalmente. En efecto, el proceso de reconstitución de las sociedades indias se relaciona, a breve y mediano plazo, con la tensión agregación-desagregación; es decir, la interacción entre economía y sociedad, explicitada en la interacción entre recursos y necesidades, no es suficiente para caracterizar procesalmente la reconstitución étnica.

Las aceleraciones y desaceleraciones perceptibles en el proceso de reconstitución están asimismo influidas por la interacción entre sociedad y política, la cual se manifiesta concretamente en una interrelación entre instancias particulares e instancias generales.

Partiendo de estas líneas de análisis, nuestro objetivo será ahora comprender los elementos que pueden alentar y desalentar al mismo tiempo la colaboración entre las unidades domésticas, las organizaciones intermedias y las organizacio-

nes territoriales, buscando establecer, además, las formas institucionales y políticas capaces de conectar los diferentes niveles organizativos.

1. Principios y esquemas organizativos

Si bien en los últimos años han empezado a revalorizarse las formas organizativas políticas desarrolladas por las sociedades indias mesoamericanas en la época colonial, la atención se ha centrado especialmente en la interacción entre sociedad y política y en especial en los cargos, en la posibilidad de ascenso en la escala de los cargos y en el papel de gobierno colonial indirecto.[1] De este modo se superó el tipo de análisis puramente institucional, que concluía de manera invariable por subrayar la función opresiva de los gobiernos indígenas, reconociéndole, al menos, una función de "poder comunal residual que sobrevivió a todas las presiones coloniales",[2] poniendo así en evidencia que la forma política carece de una dimensión institucional formal.

Tomando en cuenta estas sugerencias y reflexionando sobre lo que más de una vez ha surgido a lo largo de nuestro análisis, relativo a la acción desplegada por los "oficiales de república" en la resolución de los conflictos no sólo dentro del territorio indio, sino también entre los territorios indios y entre los territorios y las autoridades hispánicas, hemos pensado que una vía analítica posible sea la de tratar de reconstruir la forma política partiendo del material que mejor la describe en términos de proceso, independientemente de su formalización institucional.

[1] Este proceso de revalorización encuentra su punto de partida en el estudio pionero de P. Carrasco, "The Civil-Religious Hierarchy in Mesoamerican Communities: Pre-Spanish Background and Colonial Development", *American Anthropologist*, 1961, núm. 63, pp. 483-497, y es N. M. Farriss, *Maya Society under Colonial Rule. The Collective Enterprise of Survival*, Princeton University Press, Princeton, 1984, especialmente pp. 227-255 y 230-251, quien mejor la explicita.

[2] Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español, cit.*, pp. 168-195.

De los materiales históricos a nuestra disposición, el que mejor se adecua a este tipo de análisis es el relativo a las elecciones de los cargos en los diferentes territorios indios, definido como "acta electoral". Hemos reconstruido así el proceso electoral tal como se presenta en los territorios indios de Etla, Cuilapa y Oaxaca —valle de Oaxaca—, Cuextlahuaca, Teozomulco y Yanhuitlán en la Mixteca, y que presentamos en los apéndices.

En todos los territorios indios se observa la existencia de una regulación política del territorio en el sentido de que el número de cargos políticos proveídos no es igual en todos los pueblos comprendidos en un territorio. Si dejamos de lado, por el momento, las cabeceras, en el territorio de Cuilapa todos los pueblos poseen un alcalde y algunos de ellos cuentan con dos. Lo mismo acontece en el territorio de Etla y de Villaalta de Oaxaca. Esta situación no la encontramos, en cambio, en la Mixteca, pues tanto en Cuextlahuaca como en Teozomulco no hay alcaldes en los pueblos sujetos sino tan sólo regidores. La única excepción es la del territorio de Yanhuitlán, donde un pueblo sujeto —el de San Mateo Susultepeque— elige un alcalde.

Si miramos con mayor atención los datos, vemos que esta descripción sintetiza la información relativa a la primera mitad del siglo XVIII y nos indica la existencia de dos situaciones tendencialmente diferentes: una para el valle y otra para la Mixteca.

Pero ¿hasta qué punto son, en verdad, dos situaciones diferentes? Si volvemos a observar los datos, ahora en su conjunto, vemos que el número de cargos proveídos en el valle son: 4 en la Villa, 14 en Etla y 15 en Cuilapa, y los proveídos en la Mixteca son: 10 en Cuextlahuaca, 10 en Teozomulco y 6 en Yanhuitlán. Se podría pensar que no estamos en presencia de dos situaciones diferentes sino tan sólo de la manifestación política de la complejidad demográfica, económica y social de los diferentes territorios. Desde este punto de vista, el sistema de cargos se configuraría como una for-

ma capaz de organizar en el nivel de los pueblos y de la cabecera, las instancias de las unidades domésticas y de las organizaciones intermedias.

Una mejor comprensión de la organización política se tiene observando la evolución del sistema de cargos. En la cabecera de Etla, entre 1639 y 1737, el número de alcaldes pasa de uno a dos, el número de regidores disminuye de tres a dos, el de los alguaciles menores y de los alguaciles de iglesia no varía, mientras se crean nuevos cargos: el de regidor mayor y el de alguacil mayor.[3] Lo mismo acontece en el territorio de Cuilapa, tanto en la cabecera como en los pueblos de Santa Catalina Minas, San Juan Chilateca, San Pedro Gregoresi, Santa Lucía y San Miguel. El número de cargos proveídos en el territorio de Cuilapa fue de seis en 1639 y de cuatro en 1737, pues a los preexistentes de alcalde, regidor, alguacil mayor, escribano y mayordomo se agregan los de fiscal de la iglesia, juez, tequitlato y topil.[4] Esta multiplicación de los cargos se da también en el curso de la segunda mitad del siglo XVIII, tanto en Etla como en Cuilapa, en el valle de Oaxaca, como en la Mixteca.[5]

La expansión cuantitativa de cargos nos parece estar en relación con el proceso de diversificación social que conocen los territorios indios; éste, como hemos visto en el capítulo precedente, es la consecuencia de una mejor gestión de los recursos territoriales. La diversificación social y la interacción más adecuada entre recursos y necesidades son captadas por la forma política, aumentando, mediante la expansión y creación de nuevos cargos, su poder regulador e impidiendo así que las nuevas instancias se conviertan en elementos desestructurantes de la territorialidad. El objetivo era, en otras palabras, utilizar las potencialidades que iban surgiendo con el fin de expandir la etnicidad preexistente.

[3] Los datos de 1639 han sido obtenidos de Confirmación de la elección de los alcaldes y demás oficiales de los pueblos del estado del Valle, 1639, AGN HJ 102-34.

[4] *Cf.* Apéndices 3 y 4.

[5] Para el valle, *cf.* apéndices 3 y 4, y para la Mixteca, *cf.* Pastor, *Campesinos y reformas, cit.*, vol. II, cap. 3, p. 87.

Si bien las potencialidades indias tuvieron un papel determinante en la recreación de la forma política territorial, fue favorecida por el amplio margen de autonomía asegurado por la norma jurídica colonial que autorizaba la creación de cabildos de indios, integrados por alcaldes, regidores, fiscales, sacristanes y cantores en cada pueblo.[6] Esta interacción entre norma jurídica y potencialidad territorial se tradujo en una forma política efectiva capaz de respetar las condiciones específicas de los territorios indios y de establecer un profundo nexo entre sociedad y política.

Las diferencias organizativas de los territorios indios pueden ser mejor comprendidas analizando los Apéndices 3 y 4. En el territorio indio de Etla, la cabecera no se diferencia mucho de los pueblos sujetos, pues cuatro de ellos, a saber: Natividad, Santo Domingo y Santos Reyes, eligen, como la cabecera, dos alcaldes y dos regidores, mientras San Juan Guelache posee un mayor número de regidores que la cabecera —un regidor mayor y dos regidores. Si bien más complejo, el territorio de Cuilapa presenta características análogas, pues la cabecera elige un alcalde y cuatro regidores, mientras son numerosos los pueblos que eligen, como la cabecera, no sólo un alcalde sino también un gobernador, cargo este último que debía estar reservado exclusivamente a la cabecera.

Observando más atentamente el territorio de Cuilapa, notamos que existen dos pueblos —Santa Ana Tlapacoya y Santa Ana Zagache— que eligen dos alcaldes y cuatro regidores. La información relativa a Santa Ana Zagache, según la cual el pueblo está dividido en un barrio zapoteco y otro mixteco, nos ha ofrecido una clave de lectura del material electoral. En efecto, si distinguimos los pueblos en cuanto a su grupo de pertenencia étnica, vemos que hay algunos —Santa María Azompa, San Jacinto Amilpas, San Lucas Tlanechico y Cuilapa— que son exclusivamente mixtecos;

[6] Leyes VI, VII y XV, título III, libro VII de la *Recopilación de Leyes de Indias, 1680*. No es casual que la Real cédula que autoriza la formación del gobierno local indio sea de 1618, cuando concluye la desestructuración.

otros —Santa Ana Tlapacoya y Santa Ana Zagache— que son biétnicos, es decir, mixtecos y zapotecos; y los restantes, que son zapotecos.[7] Si observamos, a partir del referente étnico, el territorio de Cuilapa, vemos que los pueblos monoétnicos son regidos por un solo alcalde, mientras los pueblos biétnicos por dos y para reforzar su papel, los pueblos monoétnicos minoritarios —los mixtecos— eligen, además, un gobernador.

Las informaciones relativas al territorio de Cuilapa nos conducen a pensar que la cooperación interétnica es posible dentro de un mismo territorio indio, reforzando así nuestro análisis de la territorialidad a partir del cual vimos que la lealtad al territorio era una realidad capaz de englobar las dimensiones étnicas sin deprimirlas.[8] Esta cooperación étnica se expresa, en términos de organización, en una autonomía bastante fuerte para los pueblos minoritarios y en un esquema organizativo de tipo dual para los pueblos biétnicos.

La cooperación entre las etnias de un mismo territorio indio puede adoptar otras formas. La coexistencia de zapotecos y mixtecos en el territorio de Etla [9] se observa en el hecho de que cinco de los 15 pueblos sujetos poseen dos alcaldes y dos regidores, indicándonos así que un tercio del territorio se organiza, como en Cuilapa, siguiendo un esquema dual, pero otros seis pueblos sujetos —el 40%— siguen un esquema según el cual un año el alcalde es elegido en la etnia zapoteca y el regidor en la etnia mixteca y viceversa el año siguiente. En otros seis pueblos el esquema organizativo está fundado en la alternancia. Esta alternancia es documentable también para el territorio de Cuilapa, donde seis de los 23 pueblos sujetos —el 26%— la siguen. En ambos territorios el respeto por la especificidad de los pueblos monoétnicos minoritarios, y la existencia de dos esquemas organizativos diferentes, son los que explican por qué la cabecera

[7] Taylor, *Landlords and Peasant, cit.*, p. 23.
[8] *Cf.* cap. II.
[9] Gerhard, *A Guide to Historical Geography of New Spain, cit.*, pp. 89-90.

no logra desarrollar un papel hegemónico y debe conformarse con desarrollar un rol regulador, de coordinación.

Si bien los esquemas organizativos fundados en la dualidad y la alternancia derivan de un mismo principio, el respeto por la pluralidad étnica territorial, no son capaces de explicarnos todas las realidades territoriales. En efecto, si volvemos a observar los territorios de Etla y Cuilapa, notamos la existencia de un tercer esquema organizativo de tipo esencialmente unitario que se traduce en la elección de un alcalde, un regidor mayor y un regidor menor. Esta organización unitaria la encontramos tanto en pueblos mixtecos —por ejemplo en Santa María Azompa, en el territorio de Cuilapa— como en pueblos zapotecos —por ejemplo en Santo Domingo Temaltepec, siempre en el territorio de Cuilapa. Esta coexistencia de varios esquemas organizativos en un territorio indio nos parece que está en relación con la especificidad étnica y social de cada asentamiento sin que esta diversidad produzca, sin embargo, una desarticulación territorial sino más bien una articulación plural.

La información de Etla y Cuilapa nos permite ver la probable evolución de estos esquemas organizativos. En el territorio de Etla se registran cambios marginales entre 1737 y 1801, pues sólo el pueblo de Santo Domingo pierde parcialmente el esquema organizativo dual debido a la disminución del número de regidores (de dos a uno). Más compleja es, en cambio, la evolución en el territorio de Cuilapa, donde si bien existe el esquema organizativo dual, se asiste a una progresiva pérdida de importancia del esquema organizativo basado en la alternancia. En 1737, San Antonio de la Cal, San Andrés Guayapa, San Raimundo y San Lucas se rigen por la alternancia mientras en 1801 San Antonio de la Cal, San Andrés Guayapa y San Lucas adoptan una organización jerárquica —un alcalde, un regidor mayor y uno o dos regidores menores— y San Raimundo se da una organización fundada en la alternancia imperfecta —un alcalde y dos regidores.

El desarrollo de la organización basada en el principio jerárquico es visible además en la creación de los cargos de gobernadores, especialmente en los pueblos mixtecos del territorio de Cuilapa. Sin duda, la diferenciación social que acontece a lo largo del siglo XVIII empujó a los territorios indios hacia una mayor regulación de las plurales instancias étnicas y sociales, con el resultado de que la dimensión territorial tiende, cada vez más, hacia una organización de tipo jerárquico. Esta jerarquización territorial favorecerá la superación de las tensiones dentro de los pueblos y entre los pueblos, y maximizará, por lo tanto, la colaboración territorial.

En la región de la Mixteca la regulación de las tensiones es asegurada en esquemas organizativos diferentes. Como se puede notar en el Apéndice 6, la relación entre cabecera y pueblos sujetos se presenta en forma casi lineal en el territorio de Cuextlaguaca: en la cabecera está el gobernador, los alcaldes y los regidores, mientras en los pueblos sujetos hay un solo regidor, independientemente del peso demográfico de cada pueblo que va de un mínimo de 20 a un máximo de 180 familias. Cuextlaguaca es un ejemplo particularmente significativo porque se trata de un territorio pluriétnico, mixteco, yodocoo, popoloca y yuguinche, que, a diferencia de Cuilapa y Etla, se organiza con un esquema en esencia unitario.

Si comparamos el territorio pluriétnico de Cuextlaguaca con los de Yanhuitlán y Teozomulco (Apéndices 5 y 7), áreas exclusivamente mixtecas, vemos que éstas poseen el mismo esquema organizativo unitario: la cabecera concentra los cargos más importantes —gobernador y alcaldes—, mientras en los pueblos sujetos del territorio de Yanhuitlán el cargo más importante es el de regidor y en los del territorio de Teozomulco el de alguacil mayor. Este esquema organizativo unitario y jerárquico tiende a desarrollarse mayormente en el curso del último tercio del siglo XVIII, pues siguiendo las informaciones recogidas por Pastor, vemos que

el territorio tiende a organizarse sobre la base de cabeceras dependientes y sujetos de cabeceras. En las primeras el gobernador es su cabecera visible, en la segunda lo es el alcalde y en las terceras los es el regidor mayor.[10] De este modo, la articulación territorial acentúa ulteriormente la tendencia jerárquica sin aumentar por ello el grado de centralización preexistente, garantizando así a los diferentes segmentos territoriales un grado de autonomía dentro del territorio.

Del conjunto de estas indicaciones surge la hipótesis fundada de que la dimensión territorial, entendida como una dimensión que sintetiza instancias étnicas, sociales, económicas, culturales y políticas, tiende a acentuar, cada vez más, el principio jerárquico. Esta progresiva afirmación de la idea jerárquica está en relación con la tensión fragmentación-integración y con la diferenciación social que se desarrolla en el curso del siglo XVIII. De esta forma, los territorios indios dieron una respuesta capaz de sintetizar las diferentes tensiones existentes en el territorio sin romper por ello la característica fundamental del mismo, la unidad en la diversidad.

El principio jerárquico inspira no sólo la organización interna del territorio sino también la organización interna de los pueblos. Si observamos nuevamente los apéndices, vemos que en los territorios indios existen numerosos cargos que, a diferencia de los de gobernador, alcaldes y regidores, tienen una función exclusivamente interna, es decir, de los pueblos y de los barrios. Estos cargos expresan en esencia la necesidad de regulación interna y se materializa en el nombramiento de fiscales, escribanos, mayordomos, alguaciles, tequitlatos, topiles, etcétera, es decir, de encargados de organizar la vida económica, social y religiosa dentro de los pueblos. Una prueba de que estos cargos expresan necesidades esencialmente locales es que en algunos pueblos se eligen jueces de sementeras, cobradores de tributos o tequitlatos, mientras en otros ello no ocurre. Además, por el hecho de

[10] Pastor, *Campesinos y reformas*, *cit.*, vol. II, cap. 3, p. 87.

que las necesidades de los pueblos se transforman, el número y las funciones de estos cargos locales no son iguales para todos los pueblos y varían en el tiempo.

¿Cuáles necesidades regulan los cargos locales en la esfera del pueblo? En el territorio de Etla el número de cargos es de 11, y este número bajo diferentes nombres permanece inmutable entre 1737 y 1801. En el territorio de Cuilapa los cargos locales son 11 en 1737 y 14 en 1801. En el territorio de Cuestlaguaca y de Teozomulco son siete, mientras en Yanhuitlán son tres. En el último tercio del siglo XVIII en un territorio tipo de la Mixteca son ocho.[11] El hecho de que no exista uniformidad ni en el número ni en la denominación de los cargos, nos ilustra concretamente lo que debe entenderse por necesidades internas de los pueblos y permite precisar mejor la naturaleza de las necesidades que ellos regulan, que pueden subdividirse así:

a) Cargos que expresan la necesidad de regulación económica (alcalde, tesorero, juez de sementeras, golave, tequitlato, mayordomo de comunidad, recaudador de reales tributos).

b) Cargos que expresan la necesidad de regulación política (alcalde mayor, fiscal, alguaciles, topiles, alcalde de escuela, escribanos).

c) Cargos que expresan la necesidad de regulación religiosa (topil de la iglesia, sacristán, alguacil de la iglesia, mayordomo de la iglesia, siervo de la Virgen, etcétera).

Estas son las necesidades de naturaleza social y cultural que los cargos locales "menores" regulan y disciplinan, tratando de articular, en primera instancia, las necesidades de la esfera individual y las de la esfera local y, en segunda instancia, mediante los cargos superiores, "mayores", se articula la esfera local con la esfera territorial. Se ve así que

[11] Según Pastor, en un territorio tipo de la Mixteca integrado por una cabecera, cabeceras sujetas y sujetos de cabecera, los cargos locales son: juez, escribano, alguacil mayor, mayordomo o fiscal, juez de sementera, alguaciles de doctrinas, mayordomo de comunidad o mayordomo de la iglesia. *Cf. ibid.*, vol. II, cap. 3, p. 87.

también en el nivel local la jerarquización constituye el principio organizativo básico.

Vale la pena, llegado a este punto, concluir diciendo que la jerarquización es el principio básico de la organización política y social de los territorios indios. Se nos presenta, por una parte, como el elemento capaz de regular las instancias territoriales y, por la otra, como el elemento capaz de integrar la pluralidad social existente en el territorio. Su fuerza integradora se expresa, gracias al reconocimiento formal de la autoridad colonial, en la posibilidad de expresarse en el nivel jurídico con normas consuetudinarias que salvaguardan, defienden y articulan las especificidades presentes en el territorio indio y que son, además, reconocidas y respetadas por las autoridades hispánicas.

2. La revitalización de la jerarquía: la palestra electoral

Decíamos que el principio regulador de la organización social y política es la jeraquización; o sea, una ordenación de tipo vertical según la cual los diferentes componentes e instancias presentes en el territorio indio encuentran su mecanismo de representación en el sistema político-territorial de los cargos, es decir, un sistema eminentemente jerarquizado, basado en una clara distinción entre cargos mayores —territoriales— y cargos menores —locales.

El principal mecanismo por medio del cual se logra la renovación de la representatividad es el de las elecciones anuales. Este mecanismo no se puede comprender en toda su complejidad si no lo relacionamos con el hecho de que la desestructuración provocada por la Conquista y la cooptación de los señores étnicos en la estructura de poder colonial favoreció la tendencia opuesta orientada hacia la reapropiación de todos los derechos territoriales. Esta reconquista de los derechos territoriales por parte del "común", significó la progresiva transformación de un sistema político fundado

en la herencia en un sistema político fundado en la electividad.[12] Mediante la electividad se impedía que los señores, transformados en caciques, se convirtieran en dóciles instrumentos de los intereses coloniales y, además, se podría hacer participar en la gestión del territorio a todas las componentes del mismo.

La reconstrucción del proceso electoral con el reconocimiento de las posibles fracciones, los mecanismos de participación, la designación de los electos y la toma de mando es difícil de seguir. Las fuentes a nuestra disposición, las actas electorales,[13] nos permiten como máximo reconocer el teatro, los actores y los elegidos, pero poco nos dicen sobre el proceso en sí. Este último podemos, a lo más, inferirlo a partir de algunos casos de elecciones contrastadas, teniendo pero bien presente que ellas no constituyen la norma sino la excepción.

Si partimos de las actas electorales vemos que las elecciones se realizan "en la sala de nuestro ayuntamiento",[14] "en las casas de su comunidad",[15] "al fin de todos los años".[16] Estos pocos elementos nos indican que, por el lugar donde se efectúan y la regularidad anual de las elecciones, estamos en presencia de un proceso formalizado que sigue, probablemente, cierto ritual. En las elecciones que se realizan en los barrios es "costumbre establecida de inmemorial tiempo a esta parte que por mis partes [los miembros del barrio] por sí solas sin intervención de los naturales de dicho Pueblo ni de alguno de sus Barrios se libren libremente a elección de Alcaldes",[17] lo cual significa que anualmente se realizan elecciones en el nivel de barrio y en el nivel de pueblo.

[12] *Cf.* cap. II.

[13] He podido ver las de Etla y Cuilapa de 1639, AGN H 102-44; la de Etla y Cuilapa de 1737 y de 1801, AGN HJ 8-1; la de San Andrés Guellapa de 1751, AGN HJ 69-10, y la de Santiago Yolomecatl de 1807, BNAH O 30.

[14] San Andrés Guellapa, 1751, AGN HJ 69-10.

[15] Los naturales del pueblo de Santa Ana Zagache, 1716, AGN HJ 307-6.

[16] Representación de la comunidad y naturales del pueblo de San Jerónimo (Antequera), 16 de diciembre, 1701, AGN I 35-87.

[17] Representación de los nativos del barrio San Miguel del pueblo de Santa Catalina (Ixtepequi), 17 de enero, 1707, AGN I 36-394.

Resulta más difícil, en cambio, identificar a los actores del proceso porque, a diferencia de cuanto han hecho Taylor para el valle de Oaxaca, Pastor para la Mixteca y Chance para la sierra Zapoteca,[18] nos parece necesario distinguir a los que *participan* en el proceso electoral como electorado activo de los que participan como *electo*rado pasivo. En las elecciones de Etla de 1639 participaron "la parcialidad de los principales y de los maceguales" [19] y en las de Santa Ana Zagache de 1715 las elecciones fueron hechas "según la costumbre por los principales, ancianos y los que han obtenido oficios de Alcaldes y Regidores".[20] Una indicación más precisa nos proviene de una elección contrastada, desarrollada en 1760 para el nombramiento del gobernador de Etla.[21] Gracias a esta *fuente* podemos saber que en la elección del gobernador participaron 113 electores y *no* "concurrieron lo más caciques y principales" que representaban "todos los nominados pueblos que componen la Villa de Etla".

La fuente nos ofrece una información preciosa: los electores del máximo cargo territorial provienen de todos los pueblos del territorio. Ello confirma lo ya dicho acerca de la existencia de varios procesos electorales: en la elección de los cargos de los barrios y los pueblos sujetos participan las personas de los *mismos*, mientras que el gobernador es elegido por los representantes de las diferentes *compo*nentes territoriales.

Observando las cosas más de cerca, veamos quiénes son estos 113 electores del gobernador de Etla. En la representación de las autoridades étnicas, se lee que estos 113 electores no representan a todo el cuerpo electoral, pues se abstuvieron muchos caciques y principales. Si se compara el *núme*ro de electores —113— con el número de tributarios —783— se obtiene una *media* de un elector por cada seis

[18] Taylor, *Landlord and Peasants, cit.*, pp. 50-51; Pastor, *Campesinos y reformas, cit.*, vol. II, cap. 3, pp. 97-98; Chance, "Social Stratification...", *cit.*

[19] AGN HJ 102-34.

[20] Los naturales del pueblo de Santa Ana Zagache, 1716, AGN HJ 307-6.

[21] Los caciques y principales de la villa de Etla sobre elección de gobernador, 1760, AGN HJ 348-8.

tributarios, y esto nos está diciendo que sólo una parte de las unidades domésticas participan en la elección.

Sobre la base de esta limitada pero significativa evidencia, logramos diferenciar los niveles de participación y ver que el cuerpo electoral se divide en un electorado pasivo —capaz de elegir, pero no de ser elegido— y un electorado activo —capaz de elegir y ser elegido. Esta diferenciación es diversa, según el tipo de elección, pues todos los jefes de familia participan en el proceso electoral de los barrios y de los pueblos, pero sólo una parte de ellos participan en el proceso electoral para la designación de la máxima autoridad territorial, el gobernador. Sólo así podría explicarse el porqué en el proceso electoral de la renovación de cargos conclusivo del gobierno anual en el pueblo de Santiago Yolomecal, en la Mixteca, "hubo moción entre los Principales y macehuales nacido de las cuentas de su comunidad".[22]

El cuerpo electoral en el nivel de los barrios, de los pueblos y de la cabecera no parece entonces definirse a partir de un *status*, sino más bien a partir del papel que cada individuo desempeña dentro del barrio, del pueblo y del territorio. Insistir sobre el hecho de que no es el *status* lo que define el elector, significa decir que estamos en presencia de una jerarquía abierta, capaz de integrar de un modo diferenciado a las personas tanto en el nivel de barrio, como del pueblo y del territorio.

Si volvemos a leer la definición del cuerpo electoral dada para Zagache, vemos que el cuerpo electoral está compuesto de "los principales, ancianos y los que han obtenido oficios de Alcaldes y Regidores".[23] Esta caracterización nos induce a pensar que el cuerpo electoral está integrado por los principales (por derecho de nacimiento), por los que han tenido cargos mayores —alcaldes y regidores— y por los "ancianos". Sin duda, estos "ancianos" no son los que han tenido cargos territoriales, sino más bien cargos locales que,

[22] Autos sobre el incendio ejecutado en las casas de Nicolás de Santiago, 1744, BNAH O 14.

[23] Los naturales del pueblo de Santa Ana Zagache, 1716, AGN HJ 307-6.

como es sabido, son ocupados corrientemente por macehuales. Los derechos electorales se obtienen entonces sirviendo al *barrio*, al pueblo, al territorio independientemente del *status* que se tiene. De ahí entonces que a un *macehual*, por el hecho de haber sido "topil" —considerado uno de los cargos más bajos— le es reconocido el derecho de ser elector. La conclusión será que, el cuerpo electoral, en el nivel del barrio, termina casi por coincidir con el número de unidades domésticas; en el nivel del pueblo será inferior al número de unidades domésticas y resultará *mucho más* restringido, como se ha visto, en el nivel de la cabecera, donde sólo un número reducido de tributarios pertenece al cuerpo electoral.

Todo, pues, nos conduce a concluir que el cuerpo electoral *no* se define a partir del *status* de "principal" o "macehual" que tiene cada individuo sino a partir del papel que el individuo adquiere por los servicios prestados en algún nivel del territorio. En el desempeño de un cargo tanto los principales como los macehuales obtienen el derecho de ser considerados ancianos o pasados. La calidad de elector, de "vocal" como se lee en los documentos, contiene también el *status* adquirido, permitiendo así que el nacimiento, el grado de prestigio y los honores acumulados lo coloquen en una posición pasiva o activa en el cuerpo electoral. El resultado final es que la jerarquización se regula y reproduce a partir de la coordinación y estructuración de las jerarquías presentes en el nivel territorial, que, a su vez, son el resultado de la tensión entre diferenciación social y fragmentación-integración territorial, utilizando a este fin un mecanismo de tipo electoral.

Se comprende así el porqué los zapotecos de la sierra hacen "una clara distinción entre los principales cargos, los llamados cargos honoríficos, todos ellos de origen español, y los últimos tres, frecuentemente definidos con desdén como "servicios bajos".[24] Lo *mismo* acontece con Etla, donde "es costumbre que los principales no ejercen los oficios de topi-

[24] Chance, "Social Stratification...", *cit.*

les ni tequitlatos porque en éstos sólo ocupan a los indios macehuales y que sólo lo que han de haber [los principales] es en que lo hagan alguaciles mayores y aún en esto han defendido y sólo admiten los oficios de regidores y alcaldes".[25]

Se puede así concluir que todos los exponentes de las unidades domésticas poseen, en cuanto titulares de la territorialidad, derechos electorales. Éstos son ejercidos mediante la capacidad de elegir directamente en el nivel de barrio y de pueblo y, por representación, en el nivel de la cabecera, y según su colocación en el cuerpo electoral, por la capacidad de ser elegidos. Los primeros pueden aspirar a ser elegidos en los cargos mayores, "principales". Chance ha puesto en evidencia que existen dos *status* de principal, los de "nacimiento" y los "de oficio": los primeros lo conservan aun sin servir un cargo mayor, mientras los segundos, de origen macehual, lo pierden si dejan de servirlo.[26] Posiblemente esta diferencia sea demasiado tajante, pues si el haber servido un cargo asigna a todos, independientemente de su *status*, un papel fundamental como "anciano", la diferencia esencial entre "principal de nacimiento" y "principal de oficio" radica en el hecho de que mientras los primeros transmiten a sus hijos la principalidad, los segundos no pueden hacerlo. En efecto, un abogado de Oaxaca, a quien el subdelegado de Villaalta había pedido un parecer jurídico sobre cómo comportarse en las disputas relativas a los principales, dice que toda decisión debe fundamentarse en el derecho consuetudinario indio que reconoce el título de principal en virtud del cacicazgo, por ascendencia y por haber servido en un cargo mayor.[27] Los casos analizados por Chance muestran justamente que el título de "principal" lo conservan los descendientes cuando el padre y el abuelo han ejercido solamente cargos mayores.[28]

[25] Diligencias hechas a pedimento de Bernardo Carrasco, principal de la villa de Etla, 1729, AGN HJ 119-13.
[26] Chance, "Social Stratification...", *cit.*, p. 219.
[27] *Ibid.*
[28] *Ibid.*

La posibilidad de situarse en el cuerpo electoral como principal, dado que depende esencialmente de la norma consuetudinaria, puede ser diferente en otros territorios. En el valle de Oaxaca los indios sostienen que deben ser reconocidos *como* principales, pues "nuestro defunto Padre fue hermano legítimo de Pedro de Santiago, ambos principales de dicho Pueblo, y como tales libres y exentos de oficios y servicios bajos e inferiores".[29] Por el hecho de que la categoría de principal es el resultado de una promoción en la jerarquía, se asiste, como acontece en Villaalta, a una expansión cuantitativa de los mismos, lo cual nos indica que un número consistente de macehuales logran adquirir los derechos electorales pasivos y activos para todas las elecciones.[30]

Indudablemente no todos los macehuales logran superar la barrera de los cargos menores e incluso los que lo logran no pueden, en la primera generación, ser considerados principales. Tres naturales de Santa María Nativitas declaran que, a pesar de haber demostrado que son hijos de un principal y haber servido como "deputado de cofradía, y otros de honor que hemos servido con todo esmero", no se les reconoce como principales pese a que "bastaría haber servido empleos honoríficos, para que no nos nombrasen en inferiores".[31] El hecho de que los documentos subrayen la noción de "honor" o "empleos honoríficos", significa que existe una línea de frontera en el pasaje de elector pasivo a elector activo que se ubica en el cargo de alguacil mayor (Etla) o el de mayor (sierra Zapoteca).

Cargos honoríficos o de prestigio, cargos bajos o de servicio, están así articulados para de esta forma asignar a cada miembro del territorio su rango en la jerarquía. La única ventaja que confiere la principalidad es que puede ser heredada en modo tal que "los principales, y sus hijos y descendientes jamás son ocupados por su República en oficios de

[29] Diligencias en que se declara por principal a Juan de Santiago y a sus hijos 1758, BNAH O 55.
[30] Chance, "Social Stratification...", *cit.*
[31] *Ibid.*

topiles, y otros que detienen, y estiman por bajo siendo atendidos los dichos principales, y sus hijos siempre en la elección de los oficios nobles de la República como son los de Regidor y Alcaldes por lo que hace a lo político y por lo que hace a la Iglesia de diputados y mayordomos de cofradía".[32]

Surge así la existencia de dos vías para elevarse en la jerarquía: la vía "política" y la vía "religiosa". Pero ¿hasta qué punto podemos pensar que estas dos vías constituían "una cadena compleja de jerarquía en la que se entrelazaban la organización civil (de república) y la de la corporación religiosa campesina"? [33] Si observamos el caso de Pedro Méndez, elegido gobernador de Etla en 1760, vemos que su *curriculum* consiste en haber sido regidor y alcalde y haber sido mayordomo de la cofradía del Santísimo Sacramento.[34] Lo mismo acontece con el cacique de Chazumba (Huaxuapa), que fue nombrado gobernador después "que fue mayordomo de Nuestra Señora del Rosario".[35] Si analizamos estos dos casos a la luz de lo que sabemos de las cofradías y hermandades en cuanto organizadores de unidades domésticas en el nivel de barrio, en la mayoría de los casos, y de pueblo, constatamos que, a diferencia de lo que acontece hoy en día, no son parte integrante de la jerarquía territorial. En efecto, dado que en el siglo XVIII el concepto de territorialidad es más amplio y más articulado que el presente, la dimensión de la cofradía, no obstante su importancia económica y social, está en lo esencial subordinada a las autoridades del pueblo y del territorio.[35 bis]

Sin duda, el mecanismo de los cargos trasciende lo puramente electoral, pues parte de esa dimensión para afectar

[32] *Ibid.*

[33] Pastor, *Campesinos y reformas*, *cit.*, vol. III, cap. 4, p. 94.

[34] Los caciques y principales de la villa de Etla sobre elección de gobernador, 1760, AGN HJ 348-8.

[35] Autos ejecutivos de los alcaldes, común y naturales del pueblo y cabecera de Chazumba, 1744, AGN T 657-1.

[35 bis] A resultados similares llegan J. K. Chance-W. B. Taylor, "Cofradías and Cargos: an Historical Perspective", *American Ethnologist*, 1985, núm. 1, p. 17.

seguidamente las instancias sociales y políticas de los territorios. Desde este punto de vista, la jerarquización se nos presenta como un potente mecanismo de interrelación entre las partes, orientado a evitar que las tensiones terminen por desembocar en un conflicto entre los diferentes estamentos.

A pesar de su fuerza reguladora, el sistema jerárquico no logró eliminar la tensión social entre el polo señorial —representado por los caciques y los principales— y el polo comunal —representado por los macehuales.[36] Esto significa que el sistema jerárquico, desarrollado en el curso de los siglos XVII y XVIII, se constituye a partir de esta tensión, suponiendo como dato esencial la existencia de una sociedad diferenciada entre caciques, principales y macehuales.

Taylor y Pastor han demostrado la persistencia de los caciques en el valle de Oaxaca y en el área mixteca.[37] Sin embargo, cuando el análisis de Taylor y Pastor sobre los caciques trata de mostrar la dimensión política de su poder, el primero nos dice que "hacia 1650 la influencia de la nobleza inicia una definitiva decadencia",[38] y el segundo sostiene que los caciques lograron conservar el control político de las gubernaturas a lo largo del siglo XVIII, gracias al apoyo de los principales, pero que

> a partir de entonces surgen una serie de conflictos en que se manifiesta la contradicción entre los intereses de unos y otros. Desde el último cuarto del siglo XVIII, el grupo de nobles se escinde probablemente a raíz de la polarización en el grupo inducida por un proceso de diferenciación socioeconómica incipiente. Una parte de los nobles, aliados con los macehuales que han penetrado el cabildo, combate a los caciques con mentalidad rentista, desde dentro del gobierno de comunidad. Utilizando la legislación colonial, el juzgado local y mediante presiones directas, los rebeldes logran desplazar a los caciques de su posición de predominancia antes de la segunda mitad del siglo XVIII.[39]

[36] *Cf.* cap. II.

[37] Taylor, *Landlords and Peasants, cit.*, pp. 37-49; Pastor, *Campesinos y reformas, cit.*, vol. II. cap. 3, pp. 43-49.

[38] Taylor, *Landlords and Peasants, cit.*, p. 49.

[39] Pastor, *Campesinos y reformas, cit.*, vol. II, cap. 3, p. 4.

El proceso, así como ha sido descrito por Pastor, encuentra su fundamento en la tensión social y es de tipo lineal. En cambio, si seguimos las indicaciones que surgen del análisis de la territorialidad y de la dinámica económica y social, se puede pensar que la reacción antiseñorial se inscribe en el contexto —mucho más amplio— de la recuperación de los valores étnicos. Para lograrla se debe restituir al territorio el derecho absoluto sobre los recursos y sobre la regulación; ello significó recuperar el principio de la electividad existente en el derecho consuetudinario indio reformándolo a la luz de la norma jurídica colonial. No se trató, pues, de una reacción social vuelta a destruir por los caciques y por los principales, sino más bien una reacción comunal orientada a obligar a los caciques a observar un comportamiento étnico que, como dice un documento de Tequixtepec en la Mixteca, es el de actuar "como padrenuestro que es, socorriéndonos en nuestras necesidades y suplementando los reales tributos continuamente, como también en la enseñanza de la doctrina en que nos obliga a la asistencia todos los días" [40] o, como dicen los naturales de Teozomulco para justificar su deseo de que don Lorenzo Rosales y Orellano sea considerado su "cacique legítimo" se "viniese a vivir a esta cabecera y ayudarnos como sus antepasados han ayudado a los nuestros".[41]

El proceso de recuperación étnica de los caciques, dado que procede paralelamente a la reestructuración de un sistema jerárquico fundado sobre la electividad, se caracteriza por una fuerte conflictualidad. Ésta se manifiesta en las representaciones y en los procesos contra los caciques por parte de las autoridades étnicas elegidas; en esas actuaciones los caciques son acusados de exigir servicios, de apoderarse de las tierras de la comunidad,[42] de monopolizar el cargo de

[40] *Cit.* en *ibid.*, vol. II, cap. 3, p. 49.

[41] Los naturales de Teozomulco, 1760, AGN C 187-1.

[42] Representación de los gobernadores, alcaldes, regidores y oficiales de Yanhuitlán, 17 de febrero, 1721, BNAH O 22. "Decimos que habiendo padecido tanto en los años pasados con los caciques que se introdujeron en esta cabecera originando del dominio que con violencia se tomaban compeliéndonos en servicios personales involuntarios y despojándonos violentamente de la tierra

gobernador [43] y de alcalde,[44] de organizar facciones para mantenerse en los cargos,[45] de usurpar los derechos políticos del común [46] y, lo que aparece más grave, de apoyarse en los alcaldes mayores para mantenerse en los cargos.[47]

Estas quejas ilustran, independientemente del hecho de que sean fundadas o no, que el polo comunal agrega no sólo macehuales sino también principales, deseosos posiblemente de apropiarse del poder de los caciques. La tensión entre polo señorial y polo comunal oculta un conflicto abierto.

de nuestra comunidad." Lo mismo acontece en Chazumba (Huaxuapa), donde el cacique es acusado de castigar "soberanamente el que no quiera concurrir a los tequios revestido de [su] autoridad de Gobernador y cacique". Representación de los alcaldes, regidores y oficiales del pueblo de Chazumba, 16 de marzo, 1744, AGN T 657-1.

[43] "Dijo que a muchos años que Don Juan y Don Bartolomé García están ejerciendo los oficios de Gobernador, continuamente contra lo dispuesto y en grave perjuicio de los demás." Representación del pueblo de Cuitepec, 31 de diciembre, 1704, AGN I 36-222.

[44] "Digo que sabe que todos los más años Don Sebastián Ramírez, Cacique de dicho Pueblo hace de por fuerza que lo eligan Alcalde sus naturales." Autos de los naturales del pueblo de la Magdalena (Huejotitlán), 1696, AGN T 229-4.

[45] "Se han mantenido de quince años a esta parte, porque en la elección anual han procurado ganar la voluntad, y la mayor parte de los votos de los vocales y con este motivo se han continuado con dicho empleo haciendo injuria a otros sujetos beneméritos de obtenerlo, lo que es contra derecho." Representación de la república y naturales de San Pablo Huestepeque (Zimatlán), 1 de julio, 1750, AGN I 56-44.

[46] "Dijo que de inmemorial tiempo a esta parte ha sido costumbre el que al fin de todos los años se junten los naturales para nombrar para cada uno de dichos tres barrios por ser grandes un regidor, Alguacil mayor, topil, tequitlato y un alcalde, lo cual se ha vulnerado por los caciques y principales de la cabecera pasando a usurpar a mis partes la voz activa que han tenido en sus elecciones." Representación del común y naturales de San Jerónimo (Antequera), 16 de diciembre, 1701, AGN I 35-87.

[47] "Digo que en la elección que se hizo de alcaldes para este presente año que se hace en el pueblo de mis partes por alcalde a Jacinto Ruiz por ser favorecido del corregidor de dicha jurisdicción." Representación del común y naturales de San Andrés Suantla, 20 de abril, 1694, AGN I 31-252. "Por los naturales electores del pueblo de Santiago Yolometatl jurisdicción de Teposcolula se me ha representado que habiendo celebrado elección para este presente año, y citado a los vocales, y entre ellos a Don Nicolás de Santiago, quien no quiso concurrir a ella y habiendo sido electos por Alcaldes Don Domingo Benítez, y Don Diego de la Cruz personas idóneas, por no ser de la parcialidad de dicho Don Nicolás de Santiago, quien con la intimidad que tiene con el Alcalde Mayor les causa graves prejuicios." Representación de la república y naturales de San Pablo Huestepeque (Zimatlán), 1 de julio, 1750, AGN I 56-44.

Hemos encontrado un solo caso de conflicto abierto hecho estallar por los macehuales de Yolomecatl en la Mixteca contra las elecciones, aparentemente maniobrada por los alcaldes, de los mayordomos de cofradías que dio origen a un tumulto y "la toma de las casas de comunidad con gran rumor y voces así de los susodichos [las cabecillas] y otros muchos que se les agregan y multitud de indios".[48]

Posiblemente uno de los motivos que explique el porqué la tensión rara vez se transforma en conflicto, está en relación con el hecho de que el polo comunal no se identifica sólo con los macehuales sino también con los principales que luchan por una recuperación de valores étnicos. La lucha por la etnicidad no es entonces de tipo igualitario sino más bien la búsqueda de una adecuada representación en una ordenación jerárquica de todas las categorías presentes en el territorio indio.

La carta de obligación que suscriben las autoridades étnicas, principales y miembros del común del territorio indio de Yanhuitlán en la Mixteca, nos ofrece una precisa ilustración de las fuerzas en juego. En ella se lee:

> ... Juntos de mancomún y cada uno de por sí por lo que toca *ynsolidum* de su libre y espontánea voluntad sin fuerza ni inducimiento alguno otorgan por sí y por todos los naturales del común cada uno por el de su Pueblo que en el pleito que contra Don Martín Joseph de Villagómez [el cacique] siguen han de guardar inviolablemente las condiciones siguientes: la primera que todos unánimes y conformes han de contribuir prorata cada uno según su posibilidad con los reales necesarios para costear el pleito durante el tiempo que durase y el rateo que se ha de hacer por el Gobernador y Alcaldes informando el caudal de cada uno. La segunda que todos los que se saliesen o hiciesen afuera de esta escriptura aunque sean nobles y principales por sólo el hecho sin otra circunstancia se tengan por hombres y todos sus sucesores bajos e inútiles y no puedan en lo futuro obtener ningún cargo en la República y lo mismo se entienda con los que no hubiesen entrado ni quisieran entrar en esta escriptura por faltar los susodichos a la defensa de su Patria y a solicitar la libertad.

[48] Criminal contra Miguel y sus socios, 1743, BNAH o 14.

La tercera que si alguno se saliese de lo pactado y antes de defender el pleito volviese al pacto y ayuda real común goce de los privilegios como si no se hubiera salido y lo mismo se entienda de los que no hubieran entrado en dicho pacto y quisieran entrar en él.[49]

Como puede verse, el polo comunal agrega todas las componentes territoriales y garantiza el respeto de los derechos adquiridos por cada estamento social, a condición de que todos se empeñen en "defensa de su Patria". Se comprende así por qué el polo comunal es capaz de agregar no sólo macehuales y principales sino también los caciques que aceptan un retorno a sus antiguos deberes étnicos. El documento nos dice además que el polo comunal es, para usar la palabra del documento, el resultado de un pacto que garantiza a sus firmatarios —principales y macehuales— el "goce de los privilegios" en un contexto jerárquico que se renueva por elección. Justamente gracias a la electividad el sistema jerárquico puede desarrollarse.

El momento electoral, que acontece entre noviembre y los primeros días de diciembre, aparece como el acto más vistoso y significativo de un proceso que es, al mismo tiempo, social y político y que se desarrolla con intensidad variable a lo largo de todo un año. Nuestras fuentes son desgraciadamente silenciosas sobre las fases de preparación, desarrollo y culminación del proceso electoral. Esto no nos debe impedir, mediante una integración entre el conocimiento adquirido y la evidencia etnográfica, formular una hipótesis sobre el desarrollo del proceso electoral en sí.

La preparación del acto electoral está condicionada probablemente por una lucha entre las facciones dentro de las cuales los principales asumen la dirección en cuanto electores activos y pasivos. Es posible que la lucha entre las facciones tenga que ver con la designación de los candidatos en un intento de correlacionar, como acontece hoy día en Teotitlán del Valle, el lugar de residencia, la edad, la dimensión

[49] Carta de obligación, 17 de septiembre, 1721, BNAH o 22.

familiar, los recursos económicos y las aptitudes mostradas en el desempeño de cargos anteriores de los susceptibles de ser elegidos por cada facción.[50]

La convocación de los electores tocando las campanas de la iglesia, sonando el caracol o el tambor, da inicio al acto electoral. Después de haber desarrollado un tequio simbólico, todos los hombres se congregan en la casa de comunidad en la cual toman posesión las autoridades que dejarán los cargos y los ancianos o pasados. Son ellos los que proponen a los electores los candidatos a cada cargo; candidatos que los electores eligen por aclamación o, más raramente, se niegan a aclamar. En este caso, el candidato será establecido escuchando directamente a los electores. Concluida la elección, la fiesta subraya la concordia alcanzada y legitima la preeminencia de la jerarquía política sobre las facciones.[51]

La elección no cierra el proceso electoral. Éste concluye con la transmisión de las insignias del poder —las "varas"— de las manos de los que dejan el cargo a los neoelectos, lo que acontece al inicio del nuevo año. Durante este lapso de tiempo, los neoelectos se preparan para asumir el cargo, siguiendo un proceso ritual que podemos reconstruir usando el estudio de Carrasco.[52]

El proceso ritual es muy similar en su fase liminar en los que hemos descrito en la reelaboración de la idea del espacio: es precedido por 40 días de abstinencia y purificación y por otros tres días de ayuno. Este momento liminar sim-

[50] *Cf.* J. J. F. Segura, "El sistema de cargos en Teotitlán del Valle", en R. Benítez Zenteno, *Sociedad y política en Oaxaca 1980*, Instituto de Investigaciones Sociales, Oaxaca, 1982, pp. 189-192.

[51] Esta descripción ha sido realizada comparando los elementos ofrecidos por los siguientes estudios: M. A. Bartolomé-A. M. Barabas, *Tierra de la palabra. Historia y etnografía de los chatinos*, INAH, México, 1982, pp. 162-163; Cordero Avendaño, *Contribución al estudio de los triquis, cit.*, pp. 55-56; *id.*, *Supervivencia de un derecho consuetudinario, cit.*, p. 48; C. Huerta Ríos, *Organización socio-política de una minoría nacional. Los triquis de Oaxaca*, INI, México, 1981, pp. 240-241; De la Fuente, *Yalalag, cit.*, pp. 209-258; *id.*, *Relaciones interétnicas*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1965; pp. 26-31; Parsons, *Mitla, cit.*, pp. 154-182; J. Signorini, *Gente di Laguna*, Franco Angeli, Milán, 1979, pp. 73-92.

[52] P. Carrasco, "Pagan Rituals and Beliefs among the Chontal Indias of Oaxaca, Mexico", *Anthropological Records*, 1960, núm. 3, pp. 100-102.

boliza la separación del neoelecto de las necesidades cotidianas y, en especial, de los condicionamientos que han hecho posibles su elección. La purificación tiene también otro significado, el de permitir al neoelecto entrar en contacto con la divinidad, pues tal como acontece con todos los ritos comunitarios, el momento culminante se desarrolla en la cumbre del cerro o en una fuente que son, como dijimos, lugares que pertenecen exclusivamente a las divinidades.

Poco sabemos sobre el momento ritual liminar, pues el texto reproducido por Carrasco pone sobre todo en evidencia el momento culminante. Durante la culminación, el oficiante —el neoelecto— procede a delimitar con ramas tres lados de un cuadrado. En seguida, se introduce en el cuadrado y retrocediendo dispone sus ofrendas en el siguiente orden: *1)* a la tierra, *2)* al centro, *3)* al hombre malvado, *4)* al agua, a la madre (¿la Luna?), *5)* al padre (¿el Sol?), *6)* a los espíritus, *7)* deja un espacio de ofrendas, *8)* al cabildo, *9)* al hombre en la tierra, *10)* al sembrador de la vida, *11)* coloca siete conos de pinos y *12)* inicia, siempre retrocediendo a dibujar la figura de un hombre con pilas de palos de pino y a colocar velas. Al concluir reza "tres Padre Nuestro y tres Ave María y tres credo [y] a las ánimas un responso y [a] dios que nos dejaste".

Lo que nos parece importante señalar es que esta delimitación del espacio ritual presenta un cierto orden jerárquico: el espacio dado a la tierra se acompaña con una ofrenda de palos de pino y con un dibujo de un perro que ocupan en el espacio ritual una porción notable. Lo mismo acontece con el agua, a la cual ofrenda tres pilas de palos de pino, copal y el dibujo de un guajolote y con los espíritus poderosos, que reciben tres pilas de palos de pino y el dibujo de tres guajolotes. Entre el espacio ritual dedicado a las divinidades y el siguiente hay un espacio intermedio en el cual se ponen hileras de palos de pino apilados y dibujos de guajolotes; esto lo separa claramente del espacio siguiente que es humano y en el cual el espacio dedicado al cabildo, la

jerarquía política, precede al espacio dedicado al hombre. Para recordar que el espacio humano depende de la voluntad divina, se presenta enmarcado por símbolos divinos representados por las velas y el rezo.

La lectura del momento ritual culminante hace comprender con cierta nitidez que el espacio "político" —el concedido al cabildo y a los individuos que lo integran— es una concesión divina y es por lo tanto ella, en última instancia, la que juzgará su comportamiento.[53] Justamente porque el cabildo y los cargos son una concesión divina, ellos suponen —por reflejo— una dimensión sagrada. Tratar de destruir el orden jerárquico de nivel político sería una lucha vana contra el poder divino. Poder divino y poder político aparecen así, una vez más, como un todo integrado: el poder político indio se explica por el poder divino y es este último el que tiene el dominio absoluto.

La preparación de los túmulos rituales tiende a subrayar las facultades del elegido simbolizando su capacidad de gestión política y social. Ésta no se comprende separada de la divinidad y de su lealtad a los valores étnicos, elementos estos que son subrayados en el momento sacrificial por medio del fuego y del sacrificio de un perro, y que son reforzados, dando fuego y sacrificando un guajolote en el segundo túmulo de forma humana.

El sacrificio de los animales y el fuego simbolizan la circularidad que se establece entre las divinidades ultraterrenas y la jerarquía política a la cual el neoelecto pertenece. De este modo, el neoelecto acepta su nuevo papel de responsabilidad hacia las divinidades y hacia el territorio indio.

Esta compleja ritualidad nos ayuda a esclarecer el significado político del periodo comprendido entre la elección y

[53] A diferencia de la sacralidad del espacio y de la vida, que hemos reconstruido con fuentes de los siglos XVII y XVIII, la mayor transformación estructural acontecida en la sacralidad de la política en el curso de los siglos XIX y XX parece haber sido la sustitución de las divinidades ancestrales por la divinidad cristiana.

la toma del cargo que es la de instaurar una nueva relación social entre el electo y sus electores y entre los que integran el grupo de los electos, obtenido con los medios de la purificación y de la lealtad étnica y orientada a exaltar la unidad y concordia territorial.

Indudablemente, aunque el texto nada nos diga, el momento culminante no cierra el proceso ritual que se concluye, en cambio, con la reintegración de los neolectos en la comunidad de pertenencia. Éstos son acogidos en la casa de comunidad, donde reciben las insignias de su oficio, ceremonia que concluye con una nueva fiesta. Mediante el cambio de varas y de la fiesta se está indicando implícitamente que los electos han cambiado de *status* y aparecen a los ojos de los integrantes del barrio, del pueblo y de la cabecera, como personas diferentes, nuevas.

Si reflexionamos un momento sobre todo el acto electoral, podemos verlo como un proceso que, partiendo de un momento de máxima estructuración entre la jerarquía territorial y los gobernados, ocurrido durante el cambio de varas, tiende progresivamente a desestructurarse en el curso del año con el fin de dar nacimiento a una nueva jerarquía política que renueva la alianza con los dioses y con los hombres. A través de todo este proceso de estructuración-desestructuración, la jerarquía política es capaz de acoger las nuevas instancias y las nuevas figuras sociales que se desarrollan en los territorios indios e impedir, por lo tanto, la esclerosis política. Es este proceso el que, en última instancia, legitima la jerarquía política y le posibilita prevalecer sobre las facciones.

3. La regulación política y social de los territorios indios

La comprensión de la tensión territorial y social que permea los esquemas organizativos y el proceso electoral, nos han

permitido entender la especificidad de la variable política; pero ella no se agota en estas dimensiones y se expresa de manera concreta en la capacidad de regular efectivamente el territorio indio.

El único estudio que ha mostrado cómo se traduce en la práctica cotidiana el funcionamiento del gobierno indio subraya que ejerce "una justicia local, funcionando como juzgado mixto, juzgado de tierras y jefatura política".[54] Mediante estas funciones, los gobiernos indios regulan la conflictualidad entre los "hijos del pueblo", expulsando incluso a los que atentan contra los valores étnicos y de este modo "con su ausencia poder gozar de quietud y sosiego", como dice una fuente; [55] además los gobiernos indios representan a las organizaciones comunitarias —cofradía y hermandades— ante los juzgados indios y al territorio en los juzgados españoles.[56] Pastor muestra, además, que la regulación política se hace siguiendo las normas del derecho consuetudinario, lo que implica su concimiento por parte de las personas que sirven los cargos y, en especial, los cargos mayores.

Esta caracterización de las funciones de los gobiernos indios, nos parece demasiado general, pues, a la luz del análisis desarrollado en los parágrafos precedentes, debería existir una división de funciones políticas y administrativas de nivel territorial y de nivel jerárquico. En efecto, sólo mediante un conocimiento de la división funcional de las competencias políticas y administrativas se puede comprender cabalmente la regulación de los territorios indios.

En el territorio indio es la "cabecera" el centro que ejerce una primacía sobre el territorio. Esta superioridad de la cabecera se manifiesta incluso en las situaciones límites, como la revuelta, pues es la cabecera el centro organizativo y a la cabecera hacen referencia los pueblos comprendidos en un determinado territorio. Un ejemplo interesante es la revuelta de Nochistlán de 1772, que se inició por "los indios de

[54] Pastor, *Campesinos y reformas, cit.*, vol. II, cap. 3, p. 92.
[55] *Ibid.*, p. 144.
[56] *Ibid.*, pp. 92-93.

esta cabecera, acaudillados de Isidro de la Cruz, su gobernador", que hacían "juntas clandestinas en las casas de comunidad" y a partir de las cuales "expidieron unos papeles en forma de mandamientos, el uno en castellano, y el otro en su idioma mixteco convocando a todos los pueblos de esta jurisdicción".[57]

La primacía de la cabecera es igualmente visible en los momentos de normalidad, pues "los asuntos contenciosos que compone o decide el alcalde de San Antonio [pueblo sujeto], son apelables a dicho Gobernador [de la cabecera]".[58] Es siempre la cabecera la que, por medio del gobernador, "precisa a los Indios que compongan las Casas Curales, las Reales, las de la Comunidad y cárcel de la cabecera, a limpiar los caminos" [59] y "la compostura de los acueductos".[60] Ello significa entonces que es en la cabecera donde residen las funciones políticas, administrativas y judiciales de todo el territorio. También en la cabecera se encuentra la "caja de tres llaves donde se introduzgan y entren las rentas y productos de los bienes de Comunidad", indicándonos así que la cabecera tiene la supremacía de la función económico-territorial.[61]

Junto con estas funciones la cabecera tiene el importante papel de la conservación de la memoria histórica del territorio, pues en las casas de comunidad se conservan los documentos relativos a la posesión de tierras, la elección de las autoridades y las decisiones políticas, administrativas y judiciales.[62]

[57] Representación del alcalde mayor, 30 de diciembre, 1772, AGN I 64-83.

[58] Representación del común y naturales del pueblo de San Antonio Oxolotepec (Miahuatlán), 19 de octubre, 1798, AGN C 180-2.

[59] *Ibid.*

[60] En 1814 Huamelulpan pide a las autoridades coloniales "que se les exentara de prestar tequio en Teposcolula para la compostura de los acueductos y las casas reales, servicio que exigían los de Teposcolula a las diferentes repúblicas sujetas a ella", M. A. Romero Frizzi, *Los conflictos por la tierra en San Martín Huamelulpan, Mixteca Alta*, CRO-INAH, Oaxaca, 1975, p. 9.

[61] Auto del alcalde mayor de Etla, 1761, AGN HJ 119-1.

[62] "Digo que con el motivo del voraz incendio que improvisamente acaeció en las Casas de Comunidad de aquel Pueblo, el día veinte y cinco de febrero

La cabecera asegura además la centralidad religiosa y ceremonial dado que en la construcción y reparación de la iglesia concurren todos los barrios y los pueblos sujetos. En la construcción de la iglesia de la cabecera de Teococuilco aparecen contribuyendo, según sus posibilidades, todos los pueblos sujetos [63] y lo mismo se observa en la construcción de la iglesia de Teotitlán del Valle.[64] La primacía de la cabecera es observable incluso en la confección de un retablo para la iglesia de Yanhuitlán, impuesta por el alcalde en 1691 "a costa de dichos naturales para lo que habrá echado una derrama entre los naturales de a peso cada casado" y obligando "a dichos naturales a hacer tequio y servicios personales".[65] La idea de que la cabecera es el centro aglutinante la expone claramente el corregidor de Antequera cuando sostiene en 1774 la solicitud del pueblo de San Miguel Talixtaca de fundir campanas, pues "el mencionado pueblo es extenso en su situación y compuesto de cuatro barrios y estando apartados los unos de los otros y en alguna distancia de dicha Iglesia parroquial parece ser necesaria la fundición de una o dos campanas".[66]

La supremacía de la cabecera encuentra su justificación por el hecho de que en el ejercicio de sus funciones beneficia a todo el territorio. Se logra así comprender por qué, por ejemplo, "los naturales del pueblo de los Reyes sujeto al dicho pueblo de Tepeutila por servir su cabecera vienen a las cosas que tienen obligación, como es la fábrica de la Santa Iglesia, aderezos de casas Reales, siembras de las tie-

del corriente año, y de hallarse en ellas una carta en que mis partes tenían guardados los títulos, mercedes y posesión de sus tierras, hubieron de perecer en el fuego, sin haberlos podido libertar aun habiendo sido de su primera atención." Representación del gobernador, alcaldes y oficiales de San Juan de la Cruz (Teotitlán del Camino Real), 20 de julio, 1771, AGN I 62-174.

[63] Auto del alcalde mayor de Etla, 1761, AGN HJ 119-1.

[64] Cuentas y planillas de los gastos en el reedificio de la iglesia parroquial de Teotitlán del Valle, 1786, AGN HH 591-24.

[65] Auto del 26 de enero, 1692, AGN I 32-14.

[66] Representación del gobernador, alcalde, regidor y oficiales de la república de San Miguel Talixtaca, 26 de febrero, 1774, AGN I 63-298.

rras de las comunidades y fiestas que se celebran en dicho pueblo".[67]

La contribución de los pueblos sujetos a la cabecera es bastante fuerte, como se desprende de la representación de un pueblo sujeto de Tehuatitlán (Huajapa), en la cual se lee que "el Gobernador y Alcaldes actuales y sus antecesores continuamente han hecho por mis partes cada año les den en reales ciento y veinte y seis pesos para las festividades de dicha cabecera y que sean cada semana cuatro casados a servir en guardar el ganado y a lo que se ofrece a la comunidad con sus mujeres, y asimismo a las cofradías ocho, los cuales se han de estar todo el año en la cabecera con sus mujeres".[68] Los provenientes de los pueblos sujetos están incluso obligados a "llevar sus comidas porque no les dan nada".[69] Estos servicios a la cabecera son mejor documentados por el pueblo de Santiago Tecosantla, en la Mixteca Baja:

> los que se ocupan y sirven en la cabecera de Tonalá, distribuidos en esta manera: cinco que asisten a la Comunidad, y República, los dos ellos con el empleo de regidores, y los otros tres de topiles: tres que asisten a las cofradías de Nuestra Señora del Rosario, de la Santísima Cruz, y de las Ánimas; uno a cada una: cuatro pastores; y tres que asisten a la Iglesia para los ministerios de ella, y de una u otra cosa que se les ofrece del Cura y que estas asistencias y servicios no son continuas ni diarias por todo el año sino alternadas, y divididas en cada ocho o quince días.[70]

Pero dado que estos servicios se distribuyen entre todos los

[67] Representación del gobernador, alguacil y oficiales del pueblo de Tepeutila, 29 de noviembre, 1669, AGN I 24-327.

[68] Representación de los naturales del pueblo de Santa María Concepción, 1710, AGN I 37-215. Texto similar en la representación de los naturales de Santa Ana Cuirena, 5 de noviembre, 1700, AGN 34-215, y en la representación de los nativos de San Lucas Tlanechico (Cuilapa), 7 de noviembre, 1700, AGN I 35.

[69] Representación del común y naturales de los pueblos de San Francisco, Santa María Zocotlán, San Andrés Ixquiltepec, San Pablo Quilitongo, San Pablo Noscaltepeque, 1692, AGN I 31-144.

[70] Autos de los nativos de Santiago Tecosantla, 1776, AGN C 1660-1.

pueblos sujetos y barrios del territorio, que en el caso de Tonalá son cinco pueblos y un barrio, "se pasan muchos días para que uno de los dichos pueblos después que hizo tanda o tequio vuelva a entrar en otro" y a los que "asisten a las dichas tres cofradías, se les pagan por cuenta de la cabecera de Tonalá, sus tributos y demás obenciones, en remuneración de este servicio. Y que a los otros cuatro que sirven de pastores de ganados de dichas cofradías, se les da también a cada uno, cada mes, y de cuenta de dicha cabecera, su fanega de maíz, su sal, y su chile, para su manutención, y se les pagan asimismo sus tributos y demás obenciones".[71]

Están mejor especificados los servicios y tequios dados a la cabecera por parte de los pueblos sujetos de Teposcolula. Consisten en servicios a las casas de comunidad, al gobernador, a las autoridades coloniales, civiles y eclesiásticas y a la cárcel. En estos servicios los pueblos sujetos se alternan con "la cabecera, y ellos entre sí con mucha más mediación de tiempo, con arreglo al número que respectivamente les componen, de modo que suele pasarse hasta un año, sin que tengan algunos que sufrir la tal pensión".[72] De estos servicios están exentos los principales.[73]

El centro no sólo ejerce sobre los barrios y los pueblos sujetos una coacción moral y étnica para obtener el trabajo necesario que asegure el funcionamiento del territorio indio, sino que dispone también de la fuerza necesaria para lograr

[71] *Ibid.* El pueblo de Santa María del Rosario, sujeto a la cabecera de Tlaxiaco, debía contribuir con 14 indios "de servicio" que debían rotarse por tandas cada seis meses representando, por cada tanda, una quinta parte de sus 60 tributarios. Debía además ofrecer a la cabecera tres danzantes para la fiesta titular, un mayordomo de cofradía, cuatro indios para servir como correos, un número impreciso de gallinas y guajolotes, dos paños de rebozo, dos libras de hierro, 12 pesos por cada una de las tres fiestas de la cabecera y otros productos imprecisos; *cf.* Pastor, *Campesinos y reformas, cit.*, vol. II, cap. 3, pp. 152-153.

[72] El común y naturales del pueblo de San Andrés de la Laguna, 1805, BNAH O 28. Similares los servicios prestados a la cabecera de San Juan Teotlasingo. AGN T 282-4.

[73] "Lo tercero señor que cuando estamos todos unánimes y conformes sin exceptuar a ninguno en la obra de la Santa Iglesia que estamos fabricando, el susodicho, sin título de cacique o principal se exceptúa de dicha obra." Informe de los alcaldes y república del pueblo de San Marcos, 1733, BNAH O 12.

que efectivamente los tequios y servicios sean cumplidos. Los instrumentos de fuerza utilizados son los castigos con azotes [74] e, incluso, la cárcel para aquellas autoridades étnicas, como las de Santa María sujeto a la cabecera de Chicaguastla, que se niegan a organizar los tequios.[75]

La primacía de la cabecera nos indica que los cargos mayores de la misma son jerárquicamente más importantes que los cargos mayores de los pueblos y de los barrios, confirmando así en forma indirecta la validez de nuestro análisis relativo al cuerpo electoral. Esta primacía es subrayada por la presencia del gobernador en la cabecera, cabeza visible del territorio indio. El gobernador, en efecto, se mueve en el territorio a costa de los bienes de comunidad,[76] llevando las insignias de su poder —la vara—[77] y tiene el derecho de que se le construya una casa si no tiene residencia en la cabecera.[78] De esta última evidencia se infiere que el goberna-

[74] Los que "se tardan los castigan con azotes". Diligencias hechas a pedimento de los naturales del pueblo de San Pedro Coscaltepeque, 1766, AGN C 161-2.

[75] "Dijo [el regidor] que lo que puede declarar es que habiéndolo despachado Don Sebastián Vicente su Gobernador había tiempo de seis o ocho días al Pueblo de Santa María sujeto a dicha cabecera de Chicaguastla con recado a Bernabé de Santiago regidor de el dicho de Santa María para que enviase algunos hijos que ayudasen a componer la casa de comunidad de dicha cabecera como era costumbre y poniendo en execución dicho mandado luego que llegó a el referido Pueblo de Santa María estando con los oficiales de su república llegó Pascual Ramos indio vecino de él [y regidor del pueblo de Santa María] y le preguntó a él que declarara que a que iba y habiéndole dado razón de lo que dicho Gobernador le había mandado le respondió que no habían de ir Indios que pedían porque no quería que su pueblo se sujetase a dicha cabecera." El regidor entonces comunicó al gobernador lo acontecido, quien obtuvo de la justicia "Un mandamiento cometido a el cabo de la milicia del Pueblo de Tlaxiaco que pasase a aprehender a dicho Pascual [el regidor] ... y habiéndole aprehendido y puesto en la cárcel". Testimonios relativos al pueblo de Santa María, 1738, BNAH O 13.

[76] "Que siempre que el Gobernador sale de su Pueblo le ha de costear la comida y la bebida." Expediente contra el gobernador de Santiago Yolomecatl, 1800, BNAH O 28.

[77] "Es costumbre antigua que empuñan sus varas los Gobernadores y Alcaldes cuando a dichos sus Pueblos, conducen a algún señor Obispo o Alcalde Mayor." Autos de los naturales de San Juan Tabaa (Villaalta), 1717, AGN T 759-1.

[78] Los naturales "hicieron y fabricaron unos jacales para dicho Pedro de los Reyes si el gobernador —por no tener casa propia en este pueblo— [la cabecera] como la tiene en dicho Pueblo San Sebastián, debiéndolo entenderse

dor, a diferencia de las otras autoridades étnicas, puede provenir de cualquier asentamiento territorial.

No son sólo prestigio y honores lo que rodea al gobernador, sino también una buena dosis de poder, pues es "el Gobernador con su república" quien propone "tres sujetos antes de la elección",[79] condicionando así la designación de su sucesor y, posiblemente, la designación de otros cargos. Es el gobernador el que hace cumplir los acuerdos del cabildo, pues "precisa a los indios a que compongan las casas curales, las Reales, las de Comunidad, y cárcel de la cabecera, a limpiar los caminos".[80] Procediendo en esta forma, el gobernador "mira a nuestro bien, conservación, quietud y aumento y buen fin".[81] Al parecer, ejercen funciones similares los alcaldes dado que éstos, como el gobernador, usan las insignias del poder,[82] regulan los trabajos [83] y los recursos comunitarios.[84] Sin embargo, esto no significa que sus decisiones sean jerárquicamente idénticas a las del gobernador, pues tales decisiones "son apelables a dicho gobernador".[85]

A la jerarquía territorial de los cargos corresponde una jerarquía de las funciones, que si bien pueden parecer idénticas —los alcaldes ejercen funciones similares a las de los gobernadores— son jerárquicamente diferenciadas, pues

que para dichas casas concurrieron todos los pueblecitos a fabricarlas". Informe del cura de Tonalá, 2 de mayo, 1763, AGN C 1660-9.

[79] Representación del gobernador, alcaldes y oficiales de la villa de Etla, 6 de noviembre, 1760, AGN HJ 348-8.

[80] Representación del común y naturales de San Antonio Oxolotepec (Miahuatlán), 19 de octubre, 1798, AGN C 180-2.

[81] Los naturales de Teosomulco de la jurisdicción de Teosomulco, 1700, AGN C 187-1.

[82] "Llegó dicho Alcalde con vara alta de justicia y otros muchos naturales y mujeres de dicho pueblo." Representación de los alcaldes, regidores y oficiales de San Juan Guelavia, 1705, AGN T 223-4.

[83] "Suplico a V.M. y pido justicia contra el susodicho Alcalde y que mande a el Gobierno, no compela a la Gente a los Tequios que no son de Comunidad, o de la Iglesia." Representación de Santiago Teotongo, 7 de noviembre, 1733, BNAH O 12.

[84] "Por los susodichos alcaldes se procedió a arrendar los montes y pastos." Representación de los naturales de San Bartolomé Coyoteque, 26 de marzo, 1732, AGN I 53-92.

[85] Representación del gobernador, alcaldes y república de Teotongo, 5 de marzo, 1774, BNAH O 15.

mientras las del gobernador son inapelables, las de los otros cargos son apelables. Esto significa, entonces, que existe una congruencia total entre el nivel territorial —barrio, pueblo y cabecera— y el nivel jerárquico, según el cual las decisiones de los alcaldes —y por ende de los pueblos— son controladas por las decisiones del gobierno y, por lo tanto, la cabecera controla los barrios y los pueblos sujetos.

Esta jerarquización implica una verticalización de las decisiones, y si bien responde a la necesidad de regular internamente las diferentes entidades territoriales y articularlas entre sí, responde también a la necesidad de articular y regular el territorio en el contexto colonial. Esta necesidad, que se inscribe a nuestro juicio en el cuadro de la defensa que asume el territorio frente a las eventuales amenazas externas, no debe ser interpretada como una oposición al contexto colonial. Por el contrario, nos parece que la jerarquía político-territorial acepta su existencia, no se opone a ella, y su función es regular que ese hecho no se convierta en destructor de la territorialidad. Por eso la principal función de la jerarquía político-territorial es la de regular la relación con las autoridades civiles y eclesiásticas coloniales.

Ya hemos visto cómo ellas reglamentaron la articulación en el nivel de la comercialización de los bienes y es conveniente ver ahora cómo regularon la articulación con las autoridades civiles, a las cuales los territorios indios debían servicios personales y tributos.

Es poco conocida por la historiografía la problemática relativa a los servicios que deben rendir los territorios indios a las autoridades civiles coloniales que, como dice una fuente, consisten en "labrar y sembrar diferentes tablones de maíz [...], levantar las cosechas, desgranar, y encerrarlo en sus trojes y mensualmente les pastoreen el ganado ovejuno y se les den dos o tres indios de servicio para que lo asistan continuamente en las casas reales".[86] Estos servicios

[86] Representación de los alcaldes, regidores, oficiales, común y naturales de la villa del Marquesado de Oaxaca, 7 de diciembre, 1746, AGN HJ 118-42.

fueron progresivamente monetarizados, ascendiendo, en la villa del Marquesado, a la suma de 62 pesos si son pueblos pequeños, y 70 pesos si son grandes.[87] Situación similar encontramos en Xicayán, donde los territorios indios dan al alcalde mayor "maíz, pollos y huevos que llevan a las Casas Reales" y "cuatro a seis indios a dicho servicio para traer leña, zacate y agua".[88] Además de estos servicios, los territorios indios deben al alcalde mayor derechos para refrendar sus elecciones.[89]

Nuestra documentación nos impide reconstruir la evolución de estos servicios. Sin embargo, las informaciones disponibles para el territorio de la villa del Marquesado —integrado por Xochimilco, San Antonio, San Martín, San Juan Chapultepeque, Santa María Azompa, San Jacinto y San Pedro Apóstol— nos dicen que en 1794 ya no se dan y que el territorio indio da "uno u otro servicial, ya para el cobro de sus repartimientos, ya para custodia de sus ganados, para la cocina, etcétera, pero pagándoles su estipendio justo [. . .] que es de tres reales diarios".[90]

Esta evolución positiva para el territorio indio es el resultado de la acción de la jerarquía político-territorial, como se desprende de un ejemplo que nos habla de que "con ocasión de haberse procedido a la nueva elección de oficios consejiles para el año venidero ochocientos y uno, se ha surgido en el Pueblo que se han de establecer algunos tequios y servicios de aquellos expresamente prohibidos" y las nuevas autoridades dispusieran que "aunque se ofrezcan voluntariamente es obligado el que disfruta de ellos a remunerarlos con el estipendio proporcionado al trabajo".[91] Una acción si-

[87] *Ibid.*

[88] Representación de los gobernadores, alcaldes, oficiales, común y naturales de la cabecera y pueblos de Xicayán, 4 de noviembre, 1724, AGN I 50-108.

[89] Representación de los alcaldes, regidores, oficiales, común y naturales de la villa del Marquesado de Oaxaca, 7 de diciembre, 1746, AGN HJ 118-42. Lo mismo acontece en Etla y Cuilapa, AGN HJ 5-8.

[90] Representación de los alcaldes, oficiales, común y naturales de la villa del Marquesado de Oaxaca, 30 de enero, 1794, AGN HJ 118-42.

[91] Representación de los oficiales de república y principales de la villa del Marquesado de Oaxaca, 15 de enero, 1801, AGN HJ 118-42.

milar dirigida siempre por las autoridades étnicas estableció que el transporte de mantas que hacen los indios por cuenta del alguacil mayor de Villaalta "desde la cabecera de San Francisco Caxones hasta la ciudad de Oaxaca" se ha de "pagar a razón de un real por cada legua".[92] Gracias siempre a la jerarquía político-territorial, los naturales de Tequichapa (Nexapa) lograron abolir "la obligación en que les ha puesto el teniente [de alguacil mayor] que cada uno [de los pueblos] le de semanariamente para su servicio dos indios que completan catorce".[93]

No obstante su fragmentariedad, la información nos está hablando de la importancia que tiene la función de la jerarquía político-territorial en la lucha por la liberación de los servicios personales y nos dice, además, que no ven ningún inconveniente en que los alcaldes mayores, y en general las autoridades coloniales, utilicen mano de obra india a condición de que el trabajo sea regularmente pagado. Se puede entonces decir que la acción de la jerarquía político-territorial se orientó más hacia la reglamentación y el control de la mano de obra necesaria al alcalde mayor que hacia el rechazo de esta relación. Se trata, como puede comprenderse, de una acción que no niega el contexto colonial pero sí establece reglas de convivencia.

Esta regulación de la convivencia con las autoridades coloniales se observa muy bien en el cobro de tributos que fue, sin lugar a duda, una de las cargas coloniales que más afectaban a los territorios indios. En efecto, "la tasa consistente por cada tributario es de diez y siete reales y medio año: los ocho de ellos por tributo en dinero, cuatro y medio por valor de media fanega de maíz de que corresponde el diezmo a la Santa Iglesia, cuatro por servicio real y el real restante por razón de Ministros y Hospital".[94]

[92] Representación de los naturales de San Francisco Caxonos, San Pablo y San Mateo (Villaalta), 17 de agosto, 1766, AGN C 198-8.

[93] Informe del alcalde mayor, 1770, AGN I 61-228.

[94] Testimonio del pueblo de San Juan Ixtaltepec de Apoala, 1808, BNAH O 28.

El tributo representó una de las principales actividades de la jerarquía político-territorial, pues "el Gobernador y Alcaldes recaudan el tributo y lo entregan al subdelegado" [95] y por esta actividad los gobernadores y los alcaldes de los pueblos reciben un "premio" de 1% sobre lo que recaudan,[96] lo cual explica el porqué "cuando el Gobernador saliese con los Alcaldes a la cobranza de tributos no podrá gastar de bienes de Comunidad cantidad alguna para su manutención".[97]

La actividad de la jerarquía político-territorial aparece así doblemente importante, pues, por una parte, nos muestra que los gobernadores y alcaldes reciben, además de los servicios, un salario proporcional a la población que administran y, por otra parte, que la gestión interna de los tributos les pertenece. De este modo se refuerza, y notablemente, la dimensión de autogobierno que tienen los territorios indios en el contexto colonial.[98]

Si observamos la organización interna del tributo, vemos que reproduce la jerarquización territorial ya descrita: el gobernador tiene la responsabilidad directa en la cabecera y supervisa su cobro en los pueblos, donde es realizado por los alcaldes [99] o, en aquellos pueblos que no tienen alcaldes, por el regidor.[100] Esta capacidad organizativa es la que explica que sea la jerarquía político-territorial la que solicite

[95] Estado de liquidación del número de indios que contiene la matrícula de tributarios de Ixtepexi, 29 de febrero, 1791, AGN C 167-11.

[96] Recibos de los gobernadores y alcaldes indios de Oaxaca, Teutila, Ixtepexi, Miahuatlán y Juxtlahuaca, 1793-1798, AGN TT 43-8.

[97] Diligencias sobre bienes de comunidad, 1780, AGN HJ 373-3.

[98] Nos parece poco confiable la interpretación que la imposibilidad de que los indios paguen individualmente el tributo a las autoridades coloniales esté en relación con el hecho de que "había pocas probabilidades para los indios de obtener dinero". Pastor, *Campesinos y reformas, cit.*, vol. II, cap. 3, pp. 78-79.

[99] "Digo que mis partes se han estado gobernando hasta la presente por tres Alcaldes, y un regidor, a cuyo cargo ha concurrido la recaudación de Reales tributos." Representación de los oficiales, común y naturales de Santiago Tecosantla (Huechapa), 10 de diciembre, 1777, AGN C 1660-9.

[100] Testimonio del Pueblo de San Juan Ixcaltepec de la doctrina de Apoala sujeto en cuanto a tributos y sus tasas a la cabecera de Santiago Ixcaltepeque, 1808, BNAH O 28.

la suspensión temporal del tributo en los años de mala cosecha y de epidemias.[101]

Estamos así en presencia de un papel de regulación altamente significativa, explicable por el hecho de que de esta forma las autoridades coloniales lograban recaudar, sin grandes costos, los tributos; esto permitía además a las autoridades "remplazar el descubierto de dichos tributos de bienes de comunidad".[102] Es ésta una de las funciones más delicadas de la jerarquía político-territorial, pues cuando se presenta el subdelegado "en esta Casa de Comunidad de dicha República [Huamelulpan] atentos al expediente por lo que toca al entero de los reales tributos he hallado que sólo me entregaban quince pesos en reales, los mismos que volví a entregar en manos de mismo Gobernador los guardase, y para el entero de ochenta pesos tres y medio reales procedí a embargar los bienes de dichas Repúblicas en presencia del Gobernador Domingo Trinidad electo para el siguiente año".[103] Pero los bienes embargados no son bienes de la comunidad sino bienes personales del gobernador y de las autoridades indias. Indudablemente, el más expuesto en estos casos es el gobernador. En Yanhuitlán, "yo dicho teniente [de corregidor] ... teniendo presente a Gabriel Rodríguez actual gogobernador de esta cabecera, en presencia de Luis de la Cruz y Vicente del Valle alcaldes, y demás oficiales de república [...] les hice saber el auto". El gobernador "dijo lo oye, y que respecto de tener bienes que cubren competentemente los nominados ciento setenta y cinco pesos uno y medio reales [...] para obviar el escándalo que de arrestar su persona padecía su crédito, me suplicaba y suplicó, le concediera la espera de quince días de tiempo, para en ellos agenciar

[101] "Decimos: que como ha sido público y notorio en esta Provincia, hemos experimentado (a excepción de esta Cabecera de Teposcolula con sus sujetos) la pérdida de nuestra sementera los dos años anteriores de setenta y ocho y setenta y nueve, por escasez de Aguas en su respectivo tiempo; y en el de este último, todos nosotros, la lamentable epidemia de tabardilla y viruelas." Representación de las cabeceras de Teposcolula, Temasulapa, Teotongo, Santiago Texupan, Achutla y Nopala, 9 de noviembre, 1780, AGN TT 48-1.

[102] Diligencias sobre bienes de comunidad, 1780, AGN HJ 373-3.

[103] Diligencias practicadas sobre cobro de tributos, 1808, BNAH O 28.

la mencionada cantidad [...] para cuyo seguro deposita en poder de Santiago Olivera, indio de esta misma cabecera, docientos y cinquenta ovejas, una yunta de bueyes, y treinta y cinco fanegas de trigo largo encostalado".[104]

Como puede verse, la gestión de los tributos por parte de la jerarquía político-territorial se caracteriza por una acción de defensa, de escudo, respecto a todo el territorio. Son ellas las que responden por los tributos y cuando no logran recolectarlos responden con sus bienes personales e, incluso, con la prisión. Logramos así comprender mejor lo que entienden los indios cuando afirman que la tarea del gobernador es "mirar a nuestro bien, conservación, quietud, y aumento y beneficio" y en esta realización, la jerarquía político-territorial respeta no sólo el pacto suscrito por las componentes sociales sino también la promesa hecha una vez elegido de servir a sus dioses y a la comunidad.

La función de articular los territorios indios con el contexto colonial de la jerarquía político-territorial se desarrolla también con las autoridades eclesiásticas coloniales. En efecto, los territorios indios dan una gran cantidad de servicios a favor de los eclesiásticos. En la Sierra Zapoteca ellos consisten en dar al cura cuatro topiles cada semana y "si no va alguna persona a servicio entonces nosotros pagamos siete o ocho pesos cada semana": además, contribuyen con sinodales, hospedan y alimentan al sacerdote y a sus acompañantes y pagan derecho de visita en las fiestas más importantes.[105]

Situación similar encontramos en la Mixteca, donde "a más de contribuirle los derechos y obenciones parroquiales de dos reales por cada bautismo, tres pesos y cuatro reales por casamientos con los que pide por relaciones y entierros que se ofrecen, se halla excesivamente gravado el Pueblo

[104] Autos sobre tributos de Yanhuitlán, 1785, BNAH O 21. Situación similar se da en San Pedro Oñañe. Causa formada al regidor por haber malversado el derecho de tributos, 1801, BNAH O 21.

[105] Los naturales del pueblo de San Francisco Caxonos y otros de la jurisdicción de Villaalta, 1796, AGN C 217-1 y 192-8.

con el destino de diez pesos para el vino de las misas, cinco peso por cada fiesta de las que se celebran, se le da con más un huepil, pan, chocolate, biscochos, y cuarto de vaca, cuya erogación llega por lo regular a la importancia de diez pesos" y en el día de la Virgen del Rosario, la Asunción, Candelaria, Concepción, San Sebastián y San Pedro

> a más del huepil y tres pesos, dan cada uno de los casados, a dos reales y por las tres Pascuas del año, a más de tres pesos en plata, y huepil dan en la de Natividad, dos reales cada uno de los casados, y por la de resurrección, cuatro reales, como asimismo por la fiesta de Corpus, dan cada uno de los mencionados, a dos reales, y en el día de Todos los Santos, dos reales cada casado, no por eso se le excusa el trabajo de entrar por semanas al servicio de lo que se ofrece en la casa de su párroco, por estar en la obligación que observan, de asignarle cinco indios cada semana, a que se agrega el que le den diez y seis maquilas de maíz, cuatro gallinas, velas, chile, tomates, sal y manteca y lo demás necesario para el gasto de su cocina, en cada semana.

Por si esto fuera poco, "cada una de las dos cofradías que se hallan debían contribuirle cada mes por razón de la misa que se celebra ocho pesos".[106]

Situación diferente, con servicios más monetarizados, encontramos en el valle de Oaxaca, en la villa del Marquesado, donde pagan a "el Padre cura seis reales en cada un año, cada casado y los solteros le contribuyen tres reales cada año. Que fuera de lo dicho, se le pagan los bautismos a cuatro reales cada uno, los entierros, un peso. Que la fiesta titular, le dan por ella siete pesos de la misa, sermón y procesión. Que también paga cada casado en cada un año nueve reales de las seis limosnas sinodales, y cuatro reales cada casado la semana santa para la cera del Monumento".[107] Si comparamos el monto de los servicios eclesiásticos con el monto de los tributos, vemos que, por los primeros, cada indio casado

[106] Representación del común y oficiales de Teosocualco, 25 de agosto, 1724, AGN C 187-3.

[107] Diligencias ejecutadas en virtud de despacho del señor gobernador del estado, 1760, AGN HJ 119-1.

paga un mínimo de 15 reales cada año y cada indio soltero 7 reales, mientras que, por los segundos, cada indio tributario paga 17 reales y medio, lo cual sumados da una contribución fluctuante entre 24.5 y 32.5 reales cada año. En otras palabras, las contribuciones eclesiásticas representan casi la mitad de las contribuciones indias totales.

Contra esta situación la jerarquía político-territorial iniciará una larga lucha orientada a regular y reducir los servicios dados a las autoridades eclesiásticas coloniales. La acción del territorio indio de Teozocualco, en la Mixteca, llevó al obispo a regular por arancel "las seis fiestas sinodales y sean en nuestro obispado, primer día de Pascua de Navidad, de Resurrección, de Espíritu Santo, el día de Corpus, día de Todos los Santos, y el día del Patrón tutelar del Pueblo; y mandamos que en dichos días no pidan los ministros curas, ni contribuyan los Indios más que un real cada persona de la feligresía desde edad de diez y ocho años, hasta los sesenta" y "permitimos que los nuestros Curas puedan percibir la ración de cosas comestibles que acostumbraban dar los Indios, los viernes, sábados, vigilias, domingos y quaresmas".[108]

A pesar de que este arancel establecía "que se guarde en todo nuestro obispado", no fue seguido en todos los territorios indios, como se desprende de la documentación que hemos ya analizado de la villa del Marquesado y de la sierra Zapoteca. Sin embargo, el arancel obispal de 1703 sirvió de punto de referencia a la acción de las jerarquías político-territoriales indias, pues en 1773 en todos los curatos del Marquesado del Valle —Oaxaca, Etla, Cuilapa y Santa Ana Zagache— los servicios fueron reducidos exclusivamente al sinodal, a razón de 1½ reales cada uno de los seis sinodales por cada casado y un real por cada soltero.[109] Lo mismo acontecía ya en Ixtlahuaca con anterioridad, pues en 1760 se

[108] Arancel establecido por el obispo de Oaxaca, 16 de junio, 1703, AGN C 187-3.

[109] Testimonio sobre diezmos, obvenciones y emolumentos que perciben los curas del Marquesado del Valle de Oaxaca, 1773, AGN D 10-1.

contribuyen al párroco por sinodales, dos reales por cada casado por cada uno de los seis sinodales, y derechos de fiestas.[110] La eliminación de servicios personales y la reglamentación de los sinodales la vemos, a partir de 1763, en el territorio indio de San Juan Teotlasingo, en la sierra Zapoteca, en el cual dan dos reales por cada casado en cada uno de los seis sinodales y derechos de fiestas.[111]

Una mejor idea de los resultados positivos conseguidos por la jeraquía político-territorial en su lucha contra los excesivos servicios eclesiásticos se tiene observando la situación de las parroquias administradas por los dominicos. En 1778 los dominicos administran cuatro parroquias en el valle de Oaxaca (Santa Ana Zagache, Santo Domingo Ocotlán, Santa María Laquixio y Teotitlán del Valle), cinco en el centro de Oaxaca (San Jerónimo Tlacochahuaya, Asunción de Ecatepec, San Pedro Mártir de Quiachapa, Santa María Quiesecolani y San Miguel Quetzaltepec), seis en la Mixteca (Santa María Asunción de Tlaxiaco, Santo Domingo de Yanhuitlán, San Pedro Huexolotitlán, San Andrés Xautla, Nochistlán y San Miguel Achiutla), y, una en Tehuantepec. En todas estas parroquias se observa que los derechos sinodales son monetarizados y uniformes, 1.5 reales por cada casado y un real por cada soltero en cada uno de los seis sinodales.[112]

La rigurosa acción de la jeraquía político-territorial india continuó en el curso del último tercio del siglo XVIII, como se desprende del arancel promulgado por el obispo a comienzos del siglo XIX, en el cual se dice que "en las seis fiestas sinodales todos los Indios que estén en costumbre de contribuir a sus Curas con un real de cada persona de la feligre-

[110] Diligencias ejecutadas sobre averiguación de las 600 varas de tierra, 1760, AGN HJ 306-1.

[111] Testimonios de reales provisiones y aranceles formado por los ilustrísimos señores don fray Ángel Maldonado y don fray Francisco Santiago Calderón, obispos, 1763, AGN T 282-4.

[112] Padre Joan Ubach, *Relatio Visitationis prov. Mexicanae, Angelopolitanae Oaxaquensi, Guatemalensis 1778*, Archivio Generale Dominicani (Roma), serie XIII, núm. 049005.

sía desde de diez y ocho años hasta los sesenta" y se especifica que la contribución debe ser dada por "los hombres y no por las mujeres y también que los Curas en dichos días no pidan otra cosa ni exijan otra contribución".[113]

Si la acción orientada a regular y reducir estas exacciones, que hacia mediados del siglo XVIII se configuraban como un verdadero tributo indio de tipo eclesiástico, fue también eficaz, ello se debe, como se desprende de los nuevos aranceles establecidos por los obispos, al apoyo que la jerarquía político-territorial india parece haber gozado en la alta jerarquía eclesiástica. Es así como se comprende de qué modo la jerarquía político-territorial no sólo es capaz de cumplir funciones dentro del territorio, sino también puede discutir con la administración colonial y usar todos los resortes políticos y jurídicos de que disponía para conseguir sus objetivos étnicos.

4. Jerarquía y etnicidad

Los territorios indios se nos presentan como entidades capaces de establecer una estrecha relación entre territorialidad y política y entre sociedad y política. Y ello se traduce en la construcción de una jerarquía política apta para expresar las instancias territoriales y sociales.

Esta constatación debe ser entendida no tanto como el punto terminal de nuestro análisis, sino también como el punto de partida de una reflexión histórica que, a diferencia del análisis realizado en los párrafos precedentes, se pone en movimiento a partir de las funciones de regulación político-territorial examinadas en el párrafo tercero de este capítulo.

Las funciones de regulación político-territorial confiadas a un sistema de cargos mayores y menores nos están diciendo que se manifiesta una orientación de las sociedades indias hacia la creación y la recreación de una verticalización decisional, la cual sintetiza las instancias no necesariamente complementarias de naturaleza territorial —tensión entre

[113] Arancel de curas foráneos, 28 de enero, 1805, AGN T 2963-9.

"cabecera" y "sujetos"— y de naturaleza social —tensión entre "principales" y "macehuales".

La tensión territorial nace como consecuencia del peso diverso que cada una de las partes tiene dentro del territorio y se manifiesta en la necesidad de regular políticamente cada una de las componentes territoriales (cabecera, sujetos, barrios) y las componentes territoriales entre sí, mientras que la tensión social nace como consecuencia de la diferenciación estamental de las unidades domésticas. Esta doble tensión se expresa en una conflictualidad latente entre principales y macehuales de la cabecera y de los pueblos sujetos, y entre principales de la cabecera y principales de los pueblos sujetos, que podría provocar una desarticulación territorial y social, pues la concordia territorial puede tener efectos negativos sobre la dimensión social y la concordia social puede ir en detrimento de la dimensión territorial. De ahí entonces la necesidad de crear una instancia superior capaz de subordinar la tensión territorial y social que termina por dar primacía a la política.

La primacía de la política puede ser aprehendida especialmente en el nivel del proceso que, a lo largo de un entero año, prepara y acompaña las elecciones. En efecto, el proceso electoral se nos presenta como un potente mecanismo capaz de desarticular los intereses de grupo y de las unidades domésticas, recomponiéndolas en un nivel superior por medio de la participación de los mismos en el proceso electoral. De este modo, los grupos y las unidades domésticas terminan por adoptar una organización faccional que las activa políticamente y las empuja a perseguir fines que trascienden los intereses territoriales y sociales en que están insertos.

Si bien la política constituye una instancia superior a la territorialidad y a la sociedad, no por ello las sociedades indias de Oaxaca se configuran como sociedades políticas, en el sentido que hoy en día damos a este término. En efecto, y no casualmente, encontramos que la fuente que legitima la primacía de la política no es de naturaleza inmanente sino

trascendente. Lo subraya el hecho de que los individuos llamados a ocupar los cargos siguen, después de ser elegidos, un preciso ritual por medio del cual son legitimados por las divinidades. La primacía de la política encuentra, pues, sus raíces en las divinidades y es justamente la dimensión religiosa la que permite adquirir mayor fuerza de la que poseen la territorialidad y la sociedad, que son, en cambio, dimensiones derivadas de las divinidades.

Si se aceptan estas consideraciones, es posible entonces comprender que el sistema de cargos y su organización jerárquica es mucho más que una simple reelaboración de la dimensión social y territorial. La diferenciación entre cargos mayores y cargos menores, si bien es importante para garantizar el pasaje del *status* de macehual a principal, no es, en verdad, la dimensión más significativa; resulta, en cambio, que la dimensión más importante radica en el hecho de que mediante los cargos se jerarquiza, a imagen de la jerarquización de las divinidades, la participación en la política.

El análisis del sistema jerárquico nos ha hecho comprender que no se trata de una única organización jerárquica sino de varias organizaciones jerárquicas, presentes en forma paralela en el nivel de la cabecera, de los pueblos sujetos y de los barrios, las que, a partir de los cargos mayores, tienden a converger hacia una sola, situada en la cabecera, culminante en el cargo de gobernador. Los esquemas organizativos, basados algunos en la dualidad, otros en la alternancia y otros aun en formas intermedias entre la dualidad y la alternancia, no son otra cosa que el reflejo organizativo de una realidad capaz de jerarquizar la participación política de todos los núcleos. El resultado de esta jerarquización es la verticalidad decisional según la cual mientras las decisiones adoptadas se acercan más al rango jerárquico superior —el gobernador—, mayor es su efectividad, culminando en las decisiones del gobernador que son inapelables.

La forma institucional que adquiere la política, la jerár-

quica, nos está indirectamente indicando que a través de ella se supera la conflictualidad entre instancias territoriales e instancias sociales, creando un sistema basado en la coexistencia necesaria y jerarquizada de las tensiones en oposición. Su papel, respecto a las tensiones en oposición, es reforzado por la sacralidad que, en mayor o menor medida, rodea la jerarquía y que le permite imponer su voluntad sobre los intereses de grupo y territoriales.

Se impone una última reflexión sobre la fuerza que presenta la jerarquía política, la cual, como se ha visto, posee una notable capacidad de representar externamente el territorio indio, en especial frente a las autoridades civiles y eclesiásticas coloniales. Ella no se comprende sin partir de su fuerte enraizamiento en el territorio indio de tal modo de defenderlo frente a las amenazas externas, es decir, frente al contexto colonial. Su fuerza nace del hecho de que la jerarquía es la cabeza visible en la cual todos los miembros del territorio se identifican y en la que ven, en cierto modo, su línea de defensa más avanzada, capaz de acercar el territorio indio a las realidades externas para proyectarlo hacia el futuro. En la jerarquía los indios terminan por ver un símbolo de la etnicidad y en los individuos que la integran su expresión concreta.

Consideraciones finales

IDENTIDAD ÉTNICA Y NACIONALIDAD

La historia de las sociedades indias no es solamente la de un segmento significativo de población sino también la historia que nos acerca, en modo inédito, a la problemática de la nacionalidad mexicana. Esta consideración nace del hecho de que mi análisis ha puesto en evidencia la existencia de una interacción entre los diferentes grupos étnicos, indios y no indios, que conviven en el territorio de Oaxaca entre los siglos XVII y XIX. Se trata de una interacción tridimensional que se desenvuelve simultáneamente dentro del grupo indio, entre el grupo indio y los otros grupos indios, y entre el grupo indio y los otros grupos étnicos no indios.

La interacción tridimensional favorece la solidaridad interétnica, pues cada grupo es indispensable al otro. Gracias a la solidaridad interétnica, no sólo es posible la convivencia de los grupos sino también la prosecución para cada uno de ellos de sus objetivos étnicos, sin que entren en conflicto abierto, en contradicción, con los objetivos de los otros grupos. La solidaridad interétnica permitió a todos los grupos ordenar coherentemente su identidad específica, valorizarla con una proyección hacia el futuro y coordinarla con las otras identidades. La conciliación de una pluralidad de identidades étnicas dio como resultado la unidad en la diversidad, a partir de la cual comienza a materializarse un sentimiento de nación al plural.

Logramos comprender así la importancia y el significado de la reconstitución de los grupos indios que dio coherencia, proyección y coordinación a una identidad india nueva, diferente de la prehispánica, que reconoce algunas constantes. Lo esencial es que la vida étnica no es posible sin su subordinación a la voluntad divina, pues a partir de

esta subordinación los grupos indios pueden definir el territorio en el cual se desenvuelven. El territorio aparece así como la segunda constante étnica en cuya organización y gestión participan todos sus miembros, con el resultado de que el territorio no es solamente el lugar donde se desarrolla la vida material sino también el símbolo de unidad étnica, la patria india.

El reconocimiento de que el territorio es la representación material y simbólica de la patria permite que las tensiones que se desarrollan en su interior tengan un significado centrípeto. De ahí que constituyan la tercera constante, pues en el territorio se desarrollan tensiones entre las diferentes dimensiones territoriales —entre cabecera y sujetos, orientadas hacia la fragmentación y a la expansión del territorio—, entre las necesidades materiales y los recursos disponibles —que empujan a las diferentes organizaciones territoriales hacia una desigual distribución de los recursos—, y entre los diferentes segmentos sociales —que incitan a macehuales y principales a luchar para apropiarse de los cargos políticos. Son estas tensiones las que configuran una historia de las sociedades indias que no es repetitiva ni está determinada

Las tensiones —que el lector ha encontrado expuestas detalladamente en los parágrafos conclusivos de cada capítulo— favorecen la acción de los grupos de intereses (unidades domésticas, cofradías y hermandades), de los intereses territoriales (barrios, estancias, pueblos, cabeceras), y de las aspiraciones sociales (macehuales, principales, caciques), permitiendo que todas ellas se reconozcan en una instancia superior, la jerarquía política y social electiva, legitimada por las divinidades. La jerarquía representa, valoriza y coordina los grupos de intereses, los intereses territoriales y las aspiraciones sociales, orientándolos en la cotidianidad a reforzar la solidaridad étnica.

La coherencia de la forma histórica india se puede apreciar mejor en la siguiente gráfica:

Las divinidades conceden el territorio al grupo étnico, el que, a su vez, concede su representación a una jerarquía legitimada por las divinidades. La jerarquía responde de sus acciones frente a las divinidades y al grupo étnico, y este último reconoce en las divinidades el fundamento de su cotidianidad y de su historia.

Como puede verse, el grupo étnico conserva y defiende su forma de vivir y de sentir gracias a un sistema coherente, fuertemente integrador, capaz de empujarlo a través de símbolos y a través de la organización y de la gestión de los recursos materiales e inmateriales. De ahí entonces que gracias a la existencia de un imaginario totalizante los grupos indios puedan convivir con otros grupos étnicos que posean un imaginario totalizante, aunque diferente. La nacionalidad es concebida todavía a comienzos del siglo XIX como una unidad en la diversidad.

La historia de las sociedades indias se vincula así directamente con la historia de la nacionalidad. Lo que hasta ahora lo ha impedido es la escasa comparabilidad de los estudios que nos impiden ver, incluso, hasta qué punto los grupos étnicos conocen una evolución similar o divergente entre los siglos XVII y XIX. Sin embargo, gracias al estudio de Farriss sobre los mayas, se puede decir que la realidad de Oaxaca no es única, pues también los mayas muestran la misma capacidad de sobrevivencia, de reorganización y de expansión en el curso de los siglos XVII y XVIII.[1] La gran diferencia entre las dos áreas indias parece

[1] N. M. Farriss, *Maya Society under Colonial Rule. The Collective Enterprise of Survival*, Princeton University Press, Princeton, 1984, *passim*.

radicar en el hecho de que mientras en Yucatán la reconstituida forma india empieza a desestructurarse con "las reformas borbónicas y los cambios económicos asociados con ellas, representando una ruptura con el pasado que para los mayas fue tan radical como la conquista del siglo XVI",[2] en Oaxaca la segunda desestructuración acontece solamente después de la Independencia.

La parte más original del estudio de Farriss es el haber elaborado un concepto nuevo y de gran utilidad: la existencia de "una segunda conquista que en muchas maneras se demostró tan devastadora como la Conquista original del siglo XVI".[3] Esta idea de que los mayas fueron conquistados por segunda vez es decididamente nueva, pues en este modo adquiere consistencia y se concreta una nueva línea interpretativa del pasado indio que supera definitivamente el viejo esquema interpretativo, elaborado por el indigenismo, que ve la evolución de los grupos étnicos a partir de la Conquista del siglo XVI como la historia de una permanente disolución de lo indio.

Abandonada la idea de la permanente disolución de la dimensión india y aceptada la existencia de una reconstitución étnica, es inevitable preguntarse en qué momento los grupos étnicos fueron nuevamente desestructurados por efecto de una segunda conquista. Farriss sostiene que la segunda conquista de los mayas se dio en dos momentos: en el último tercio del siglo XVIII las reformas borbónicas privaron a los mayas de su autonomía económica y a partir de la Independencia los criollos privaron progresivamente a los mayas de su autonomía política. El resultado es la extensión de la hacienda y el reforzamiento del poder de una exigua minoría mestizo-blanca. En esta forma, Farriss termina por subestimar sus propios resultados, que muestran un alto grado de coherencia, proyección y coordinación en la forma india maya, y termina por caracterizar la segunda conquista como una sucesión de desestructuraciones parciales.

[2] *Ibid.*, p. 375.
[3] *Ibid.*, p. 355.

Si se da la debida consideración a la forma india que tanto en Yucatán como en Oaxaca es fuertemente estructurada y jerarquizada, la posibilidad de una segunda conquista dependerá entonces de la capacidad del contexto colonial para actuar directa y simultáneamente sobre las tensiones territoriales, sobre el tendencial desequilibrio entre recursos y necesidades, y sobre *la con*traposición entre macehuales y principales. La reforma borbónica, limitándose a cap*tar* una parte de la acumulación en moneda (lo que no debe confundirse con los recursos) y a rediseñar las unidades territoriales coloniales (las que no deben ser confundidas con los territorios indios), no logra afectar ni la dimensión territorial ni la colaboración entre la jerarquía étnica y la administración colonial, necesaria esta última para la paz de la colonia. Por el contrario, *la re*forma borbónica al controlar el repartimiento, amplió las posibilidades de mercan*tilización* de las sociedades indias haciéndolas más concurrentes.

Si las reformas borbónicas no destruyen la forma india, ¿por qué todos los indicios nos permiten constatar la existencia de una segunda conquista? A partir de la información disponible, se podría pensar que en la región de Oaxaca es el resultado de la leyes de Reforma y, en especial, de la tran*sformación* de los bienes comunitarios y de cofradía en propiedad privada.[4] Pero, ¿la *destrucción* de la propiedad comunitaria no podría ser, acaso, una de las consecuencias de la segunda conquista? Es interesante notar que las llamadas rebeliones indias en Oaxaca ocurren entre 1827 y 1853, alcanzando su máxima fuerza entre 1844 y 1853.[5] Si se usa como indicador la coyuntura insurreccional, se podría pensar que la segunda conquista acontece *antes* de las leyes de

[4] M. González Navarro, *Indio y propiedad en Oaxaca*, "Historia Mexicana", 1958, núm. 2, pp. 175-191.

[5] J. Meyer, *Problemas campesinos y revueltas agrarias (1821-1910)*, SepSetentas, México, 1973, pp. 7-17; Pastor, *Campesinos y reformas, cit.*, vol II, cap. 3, pp. 177-188, y vol. III, cap. 4, pp. 224-230; L. Reina, *Las rebeliones campesinas en México (1819-1906)*, Siglo XXI, México, 1980, pp. 231-242; J. Tutino, "Rebelión indígena en Tehuantepec", *Cuadernos Políticos*, 1980, núm. 24, pp. 89-101.

Reforma y que si éstas pudieron tener la efectividad que tuvieron, fue gracias al hecho de que ya a comienzos de 1850 la nacionalidad deja de ser la conciliación de una pluralidad de sociedades y de identidades étnicas. La segunda conquista no es, pues, la destrucción de la base material de las sociedades indias, sino más bien la destrucción de los fundamentos materiales e inmateriales que garantizan la interacción de las sociedades indias entre sí con las otras. El verdadero problema es entonces determinar cuándo, cómo y por qué cesa esta posibilidad de interacción y no tanto, como se ha hecho hasta ahora, establecer los elementos capaces de disolver cada vez más los grupos étnicos.

Refiriéndonos ahora concretamente a la región de Oaxaca, es posible concluir que la segunda conquista no empieza con la Independencia, pues cuando el estado de Oaxaca se constituye como "libre y soberano" en la federación, no sólo la estructura económica y social sino también el poder político son sustancialmente idénticos a los existentes antes de la Independencia. Todavía en 1824 no existe una fuerza militar capaz de asegurar el orden interno.[6]

Nada, pues, parece haber alterado la convivencia plural en Oaxaca hasta 1836. En efecto, revisando la legislación emanada del Congreso de Oaxaca entre 1824 y 1836, comprobamos que no se creó la milicia armada, la territorialidad india no fue alterada, la base material de las sociedades indias no fue objeto de una legislación represiva y, finalmente, el margen de autonomía de los grupos étnicos no fue alterado.[7] En cambio, es perceptible una fuerte transformación a partir del decenio de 1840; a partir del Congreso de 1846 se nota que el poder político desea reorganizar las fi-

[6] Ley orgánica para el gobierno de Oaxaca, 27 de julio, 1824, en *Colección de Leyes y Decretos del Estado Libre de Oaxaca*, Imprenta del Estado de Oaxaca, Oaxaca, 1909, vol. I, pp. 20-25. El capítulo 3 establece que el estado será administrado por un gobernador y un subgobernador, nombrados por el Congreso, y que el estado será dividido en departamentos, administrados por un gobernador nombrado por el gobernador del estado. El gobernador del estado "tendrá a su disposición la milicia local, que se creará a la mayor brevedad".

[7] He obtenido estas indicaciones de la *Colección de Leyes y Decretos, cit.*

nanzas públicas, la justicia, la administración y establecer una verdadera organización militar.[8] Estamos así en presencia de una vasta reforma regional o, mejor dicho, de la organización del poder criollo en Oaxaca.

La organización del poder criollo es buscada por el grupo mestizo-blanco no sólo por la crisis de la principal producción regional, la cochinilla,[9] sino también por la mayor rebeldía —autonomía, diría yo— que muestran los grupos indios desde fines del decenio de 1820. Esta organización del poder criollo se orienta, como lo comprendieron los grupos étnicos que respondieron con insurrecciones, a dar centralidad al grupo mestizo-blanco, subordinando a los grupos indios.

El proyecto mestizo-blanco adquiere real efectividad durante el gobierno de Benito Juárez, quien, desde su primera exposición como gobernador de Oaxaca, subraya el problema indio —"esa tendencia que generalmente se observa en los pueblos de sustraerse de las obligaciones que las leyes les imponen" [10]— como uno de "los incesantes conatos de los enemigos de la paz pública para disolver al Estado en los horrores de la anarquía".[11] En efecto, la rebeldía de los grupos indios de Tehuantepec, de la sierra Zapoteca, de la Mixteca y de los triques amenaza la "seguridad pública" y debe ser dominada con la creación y organización "de una fuerza militar, que por moralidad, por su disciplina y por su equipo pueda ocurrir prontamente a dar auxilio conveniente en cualquier punto del Estado",[12] y con la futura organización de "una fuerza de policía rural armada, municionada y pagada por el Tesoro público".[13]

[8] *Ibid.* Pastor, *Campesinos y reformas, cit.*, vol. II, cap. 3, pp. 199-223.

[9] Dahlgren, *La grana cochinilla, cit.*, Apéndice II, y González Navarro, *Indio y propiedad, cit.*, pp. 184-185.

[10] Exposición al Soberano Congreso de Oaxaca, 1849, en B. Juárez, *Documentos, discursos y correspondencia*, Ed. Libros de México, México, 1972, vol. I, p. 659.

[11] Exposición al Soberano Congreso de Oaxaca, 1848, en Juárez, *Documentos, cit.*, vol. I, p. 572.

[12] *Ibid.*, p. 579.

[13] *Ibid.*, pp. 579-580.

Un poder militar, directamente dependiente del gobernador, permitirá, "usando la fuerza física y otras expidiendo órdenes y circulares", inculcar "a los pueblos el puntual cumplimiento de sus deberes sociales", porque "aunque la voluntad general y la opinión pública sirven de base a la existencia y conservación de los Gobiernos en el sistema democrático, con todo, la fuerza física es siempre necesaria, en cuanto que está destinada a hacer respetar las providencias de la autoridad y custodiar la vida y los intereses de los ciudadanos".[14]

Nace así la Guardia Nacional, cuyos efectivos aumentan de 300 a 800 hombres entre 1848 y 1850, es dotada de un poder de fuego de 3 505 fusiles, 531 carabinas y piezas de artillería regular y de montaña, dispone de batallones destacados en todos los departamentos del estado, de un arma de caballería y otra de artillería.[15] La oficialidad es adiestrada, como subraya el gobernador, en "una academia bajo la dirección de un jefe instruido" y la tropa es preparada para la guerra de guerrilla.[16] En esta forma la Guardia Nacional se configura como el brazo armado del poder mestizo-blanco que permitirá controlar las tendencias insurreccionales indias, las rebeliones y recoger "el armamento disperso en la capital y pueblos del Estado".[17]

La construcción del poder militar procede en forma paralela a la creación de una estructura administrativa capaz de controlar directamente los territorios indios. A este fin, el gobierno regional reglamenta, en 1850, la organización político-territorial, dividiendo el estado en ocho departamentos y cada departamento en distritos.[18] El departamento es administrado por un gobernador, regularmente retribuido, y los

[14] Exposición 1849, *cit.*, p. 659.

[15] Exposición al Soberano Congreso de Oaxaca 1850, en Juárez, *Documentos*, vol. I, pp. 706-711, y Exposición al Soberano Congreso de Oaxaca, 1852, en Juárez, *Documentos*, vol. I, pp. 800-801.

[16] Exposición 1852, *cit.*, p. 801.

[17] Exposición 1849, *cit.*, p. 672.

[18] Reglamento de gobernadores y subprefectos, 30 de diciembre, 1850, en *Colección de Leyes y Decretos, cit.*, vol. I, pp. 714 *ss.*

distritos por un subprefecto, retribuido con un porcentaje de la capitación que pagan los indios. Los gobernadores son responsables de la organización militar, pues no sólo regulan el reclutamiento de nivel local por medio de la leva, sino que también deben organizar y asegurar el buen funcionamiento militar del batallón destacado en el departamento, mientras los subprefectos "no deben limitarse a recaudar la capitación y a transcribir oficios sino a otra cosa más noble, aunque más difícil: a gobernar los pueblos" por medio de "la conservación de la tranquilidad pública, el arreglo de los fondos municipales y los adelantos y mejoras que se advierten en los ramos de la administración pública".[19] El control directo sobre el territorio depende además del hecho de que "el Gobierno vigila las operaciones de las autoridades subalternas, haciendo que se separen aquellos funcionarios que ineptos, viciosos o abandonados no cumplen sus obligaciones".[20]

Fortalecidas por este nuevo poder directo, sostenido por las armas, las autoridades locales comenzaron a controlar efectivamente los grupos étnicos que, todavía en 1848, continuaban con "sus Ayuntamientos y República" que elegían "conforme a sus antiguas costumbres",[21] ejerciendo sobre ellos "la vigilancia que les cometen las leyes y que el Gobierno les recomienda incesantemente".[22] Ya en 1852 los subprefectos controlan la vida política y económica de los grupos indios por medio de la imposición de una jerarquía política y social colaboracionista y mediante el control de las entradas y de los gastos municipales.[23]

La segunda conquista de los grupos étnicos de Oaxaca fue entonces un hecho que acontece en un periodo limitado de tiempo, esencialmente entre 1847 y 1853, durante el cual y

[19] Exposición *1852*, *cit.*, p. 781.
[20] Exposición 1850, *cit.*, p. 710.
[21] Exposición 1848, *cit.*, p. 582.
[22] Exposición 1852, *cit.*, p. 782.
[23] Pastor, *Campesinos y reformas*, *cit.*, vol. II, cap. 3, pp. 217-223.

gracias al poder militar el grupo mestizo-blanco intervino directa y simultáneamente sobre todas las dimensiones indias, desde la territorial hasta la ideológica, provocando un nuevo colapso de la identidad étnica. Este ataque frontal destruyó la interacción tridimensional que había garantizado entre el siglo XVII y el siglo XIX la pluralidad nacional y no pasó inadvertido al común de los naturales que lo vieron como una amenaza gravísima a su identidad. La reacción fue, rehaciéndose al pacto con la divinidad, la de construir una jerarquía político-social paralela a la de los nuevos "caciques" controlados por los subprefectos, que organizará las insurrecciones y la resistencia a los nuevos señores étnicos y a sus aliados criollos.

La derrota de los grupos étnicos da comienzo a una nueva era en la región de Oaxaca en la cual la minoría mestizo-blanca —12% de la población total en 1857— dominará directamente la mayoría india —87% de la población total en 1857 [24]—, permitiendo a la clase dirigente regional obtener los recursos necesarios para reforzar su poder —que vendrán del aumento de los ingresos de la capitación india, cuya participación en los ingresos totales pasa de 24% a 46% entre 1844 y 1852 [25]— y realizar, en un segundo momento, una maciza transferencia de recursos desde los grupos indios al grupo mestizo-blanco. La desamortización de las comunidades indígenas transfiere más de 300 000 hectáreas del 1 097 000 poseídas por los grupos indios.[26]

La mejor indicación de que la segunda conquista no es un lento proceso de desestructuración sino una ruptura drástica operada en un reducido arco temporal, se obtiene de la disminución del número de pueblos indios, que pasan de 939 en 1844 a 874 en 1857 y del rápido incremento de haciendas y ranchos entre 1844 y 1857 —de 78 haciendas y 525

[24] González Navarro, *Indio y propiedad, cit.*, p. 176.

[25] Exposición 1852, *cit.*, pp. 798-799; J. B. Carriedo, *Estudios históricos y estadísticos del estado oaxaqueño*, 1844, Talleres de A. Morelos, México, 1949, vol. II, pp. 190-191.

[26] González Navarro, *Indio y propiedad, cit.*, p. 176.

ranchos a 81 haciendas y 630 ranchos— antes de que la desamortización fuera efectivamente aplicada.[27]

La forma histórica india no fue destruida entonces por la acción desplegada a lo largo de decenios por agentes económicos, sociales, políticos y culturales sino por la violencia de las armas y en un periodo de tiempo muy reducido, menos de un decenio. De este modo, se pone fin a más de dos siglos de colaboración interétnica que había permitido a las sociedades indias reconstituirse, crecer en estrecha relación con la sociedad mestizo-blanca y delinear en la práctica cotidiana una idea de nación de tipo plural.

La segunda conquista fue rápidamente removida de la conciencia de los Ulises criollos mediante una triple negación del grupo indio como grupo étnico: de su pasado —"civilización sin alma", dirá Vasconcelos hablando de Mitla—, de su presente —se convierte en indio a secas— y de su futuro —"convertir el terrígena en un valor social, convertirlo en el principal colono de una tierra intensivamente poblada; identificar su espíritu y el nuestro por medio de la unidad de idioma, de aspiraciones, de amores y de odios, de criterio mental y de criterio moral, encender ante él el ideal divino de una patria para todos, de una patria grande y feliz; crear, en suma, el alma nacional".[28] La segunda conquista da efectividad al proyecto elaborado por los criollos a partir de la Independencia tendiente a hacer coincidir la idea de nación exclusivamente con la coherencia y la proyección del grupo étnico menos numeroso pero más afortunado de la población mexicana. De esta forma, la segunda conquista es un elemento de capital importancia para comprender por qué la Reforma, como nos dice Paz, puede proceder al "examen de las bases mismas de la sociedad mexicana y de los supuestos históricos y filosóficos en que se apoyaba. Ese examen concluye con una triple negación: la de la herencia es-

[27] Carriedo, *Estudios*, *cit.*, vol. II, p. 116; González Navarro, *Indio y propiedad*, *cit.*, p. 183.

[28] J. Sierra, *Evolución política del pueblo mexicano*, 1900, UNAM, México, 1977, p. 398.

pañola, la del pasado indígena y la del catolicismo —que conciliaba a las dos primeras en una afirmación superior".[29]

La historia contemporánea de México se inicia en un modo similar a la del México hispánico, por medio de una destrucción del poder de los grupos étnicos. Derrotados militarmente y no desgastados por el lento proceso de aculturación, los grupos indios no perdieron su memoria y gracias a ella lograrán dar cada vez más vida a una nueva identidad que, desenvolviéndose ahora en un contexto adverso, se forjará a partir de la oposición a la identidad mestizo-blanca y gracias a la identificación de las fuerzas y de los recursos materiales e inmateriales capaces de estimular la solidaridad dentro del grupo étnico y de oponerse al grupo mestizo-blanco.

[29] *El laberinto de la soledad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1959, pp. 113-114.

BIBLIOGRAFÍA

Alcina Franch, José, "Calendarios zapotecos prehispánicos según documentos de los siglos XVI y XVII", *Estudios de Cultura Náhuatl,* 1966, núm. 6, pp. 119-133.

—, "Los dioses del panteón zapoteco", *Anales de Antropología,* 1972, pp. 4-9.

—, *Calendario y religión entre los zapotecos,* en B. Dalhgren (comp.), *Mesoamérica. Homenaje al doctor Paul Kirchhoff,* INAH, México, 1979.

Alvarado, Francisco de, *Vocabulario en lengua mixteca* (1593), edición facsimilar, INAH-INI, México, 1962.

Bartolomé, A. Miguel-Alicia M. Barabas, *Tierra de la palabra. Historia y etnología de los chatinos de Oaxaca,* INAH, México, 1982.

Berlin, Heinrich, *Las antiguas creencias en San Miguel Sola,* Museum fur Völkerkunde und Vorgeschichte, Hamburgo, 1957.

Blanton, Richard E.-Stephen A. Kowalewski, "Monte Alban and After in the Valley of Oaxaca", en *Supplement to the Handbook of Midde American Indians,* University of Texas Press, Austin, 1981, vol. I, pp. 94-116.

—, *Monte Alban. Settlement Patterns at the Ancient Zapotec Capital,* Academic Press, Nueva York, 1982.

Butterworth, Douglas, *Tilatongo, comunidad mixteca en transición,* Instituto Nacional Indigenista, México, 1975.

Caso, Alfonso, *Interpretación del Códice Gómez de Orozco,* México, s. f.

—, *Reyes y reinos de la Mixteca,* Fondo de Cultura Económica, México, 1977-1979.

Carmagnani, Marcello, "Una forma mercantile coatta: il 'repartimiento' nella regione messicana di Oaxaca nell'ultimo terzo del secolo XVIII", en *Wirtschaftskräffe und Wirtschaftswege. Festschrift für Hermann Kellenbenz,* Klett-Cotta, Bamberg, 1978, volumen IV, pp. 139-145.

Carrasco, Pedro, "Pagan Ritual and Beliefs Among the Chontal Indians of Oaxaca", *Anthropological Records,* 1960, núm. 3, páginas 87-117.

—, "The Civil Religious Hierarchy in Mesoamerican Communities: Pre-spanish Background and Colonial Development", *American Anthropologist,* 1961, núm. 63, pp. 483-497.

Carriedo, Juan Bautista, *Estudios históricos y estadísticos del estado oaxaqueño*, 1844, Talleres A. Morales, México, 1949.

Cline, Howard F., "Colonial Mazatec Lienzos and Communities", en John Paddock (comp.), *Ancient Oaxaca*, Stanford University Press, Stanford, 1966.

—, "Introductory Notes on Territorial Divisions of Middle America", en *Handbook of Middle American Indians. Guide to Etnohistorical Sources*, University of Texas Press, Austin, 1972, vol. 12, parte 1.

Colección de Leyes y Decretos del estado libre de Oaxaca, Imprenta del Estado, Oaxaca, 1909.

Cook, Sherburne F.-Woodrow Borah, *The Population of the Mixteca Alta*, 1520-1960, Ibero-Americana: 50, Berkeley, 1968.

Cook, Scott-Martin Diskin, *Markets in Oaxaca*, University of Texas Press, Austin, 1976.

Cordero Avendaño, Carmen, *Contribución al estudio del derecho consuetudinario de los triques*, Instituto de Administración Pública, Oaxaca, 1977.

—, *Supervivencia de un derecho consuetudinario en el valle de Tlacolula*, FONAPAS, Oaxaca, 1982.

Córdoba, Juan de, *Arte en lengua zapoteca*, Pedro Balli, México, 1572.

—, *Vocabulario en lengua zapoteca (1578)*, edición facsimilar, INAH, México, 1942.

Chance, John K., "The Urban Indian in Colonial Oaxaca", *American Ethnologist*, 1976, núm. 4, pp. 603-632.

—, "Social Stratification and the Civil Cargo System among the Rincon Zapotecos of Oaxaca: the Late Colonial Period", en "Current Themes in Colonial Historiography: Essays in Honor of Charles Gibson", *Biblioteca Americana*, 1983, núm. 3, pp. 204-230.

—-Taylor W. B., "Cofradias and Cargos: an Historical Perspective on the Mesoamerica Civil-Religious Hierarchy", *American Ethnologist*, 1985, núm. 1, pp. 1-26.

Dalhgren de Jordán, Bárbara, *La grana cochinilla*, Porrúa, México, 1963.

—, *La Mixteca. Su cultura e historia prehispánicas*, Ediciones del Estado de Oaxaca, Oaxaca, 3ª ed., 1979.

De la Fuente, Julio, *Relaciones interétnicas*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1965.

—, *Yalalag. Una villa zapoteca serrana*, Instituto Nacional Indigenista, México, 2ª ed., 1977.

Farriss, Nancy M., *Maya Society under Colonial Rule. The Collective*

Enterprise of Survival, Princeton University Press, Princeton, 1984.

Flannery, Kent V.-Joyce Marcus-Stephen A. Kowalewski, "The Preceramic and Formative of the Valley of Oaxaca", en *Supplement to the Handbook of Middle American Indians*, University of Texas Press, Austin, 1981, vol. I, pp. 48-93.

—-Joyce Marcus (comps.), *The Cloud People. Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilization*, Academic Press, Nueva York, 1893.

Gerhard, Peter, *Guide to the Historical Geography of the New Spain*, Cambridge University Press, Cambridge, 1972.

Gibson, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, Siglo XXI Editores, México, 1967.

Gillow, Eulogio G., *Apuntes históricos*, Imprenta del Sagrado Corazón, México, 1889.

González Navarro, Moisés, "Indio y propiedad en Oaxaca", *Historia Mexicana*, 1958, núm. 2, pp. 175-191.

Gruzinski, Serge, "Indios reales y fantásticos en documentos de la Inquisición", *Boletín del Archivo General de la Nación*, 1978, núm. 6, pp. 18-39.

Hamnet, Brian R., *Politics and Trade in Southern Mexico, 1750-1822*, Cambridge University Press, Cambridge, 1971.

Hevia y Valdés, Diego de, *Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones, vanas observaciones de los indios del obispado de Oaxaca*, Viuda de Bernardo Calderón, México, 1656.

Huerta Ríos, César, *Organización socio-política de una minoría nacional. Los triques de Oaxaca*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1981.

Humboldt, Alejandro de, *Ensayo político sobre el reino de Nueva España (1822)*, Porrúa, México, 1966.

Jansen, Maarten E. R. G. N,. *Tnuhu Niquidze Iya. Temas principales de la historiografía mixteca*, Ediciones del Estado de Oaxaca, Oaxaca, 1980.

—, *Huisi Tacu. Estudio interpretativo de un libro mixteco antiguo: Codex Vindobonensis Mexicanus I*, CEDLA, Amsterdam, 1982.

—, "The Four Quarters of the Mixtec World", *Lateinamerika Studien*, 1982, núm. 10, pp. 85-95.

Juárez, Benito, *Documentos, discursos y correspondencia*, Ed. Libros de México, México, 1972.

Kowalewsky, Stephen, "Monte Alban V Supplement Patterns in the Valley of Oaxaca", en K. W. Flannery-J. Marcus (comps.), *The Cloud People. Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilization*, Academic Press, Nueva York, 1983.

López Chiñas, Gabriel, "Breve estudio sobre la evolución social y jurídica de la familia zapoteca", tesis, Escuela Nacional de Jurisprudencia, México, 1949.

Malinowski, Bronislaw-Julio de la Fuente, "La economía de un sistema de mercados en México", *Acta Antropológica*, INAH, México, 1957.

Martínez Ríos, Jorge, "Análisis funcional de la 'Guelaguetza' agrícola", *Revista Mexicana de Sociología*, 1964, núm. 1, páginas 79-125.

Meyer, Jean, *Problemas campesinos y revueltas agrarias (1821-1910)*, Sep/Setentas, México, 1973.

Miranda, José, "Evolución cuantitativa y desplazamientos de población indígena en Oaxaca en la época colonial", *Estudios de Historia Novohispana*, 1968, núm. 2, pp. 129-147.

—, *Vida colonial y albores de la Independencia*, Sep/Setentas, México, 1972.

Murguía y Galardi, José María de, *Apuntamientos estadísticos de la provincia de Oaxaca 1818*, Imprenta Ignacio Rincón, Oaxaca, 1861.

Olivera, Mercedes-M. A. Romero, "La estructura política de Oaxaca en el siglo XVI", *Revista Mexicana de Sociología*, 1973, núm. 2, pp. 227-287.

Parsons, Elsie C., *Mitla, Town of Souls*, University of Chicago Press, Chicago, 1936.

Pastor, Rodolfo, *Campesinos y reformas: la Mixteca 1748-1856*, tesis doctoral, El Colegio de México, 1981.

Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1959.

Peñafiel, Antonio (ed.), *Gramática de la lengua zapoteca*, Secretaría de Fomento, México, 1866.

Pietschmann, Horst, "Der Repartimiento — Handel des Distriktbeamten in Raum Puebla im 18. Jahzhurdest", *Jarbuch fur Geschichte von Staat, Wirtsschaft und Gesellschaft Latinamerikas*, 1973, volumen 10, pp. 236-250.

Quintana, Agustín de, *Confesionario en lengua mixe*, Viuda de Ortega, Puebla, 1733.

Ravicz, Robert S., *Organización social de los mixtecos*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1965.

Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias, edición facsimilar, Madrid, 1943.

Reina, Leticia, *Las rebeliones campesinas en México (1819-1906)*, Siglo XXI Editores, México, 1980.

Rojas, Basilio, *Miahuatlán. Un pueblo de México,* Gráfica Cervantina, México, 1962.

Romero, María de los Ángeles, "Desarrollo del comercio en Oaxaca", inédito, Centro Regional del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Oaxaca, s. f.

—, *Los conflictos por la tierra en San Martín Huamelulpan,* Centro Regional del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Oaxaca, 1975.

—, "Los intereses españoles en la Mixteca. Siglo XVII", *Historia Mexicana,* 1979, núm. 2, pp. 241-251.

Segura, Jesús Jaime F., *El sistema de cargos en Teotitlán del Valle,* en R. Benítez Centeno (comp.), *Sociedad y política en Oaxaca 1980,* Instituto de Investigaciones Sociales, Oaxaca, 1982.

Sierra, Justo, *Evolución política del pueblo mexicano* (1900), UNAM, México, 1977.

Signorini, Italo, *Gente di Laguna. Ideologia e istituzioni sociali dei Huave di San Mateo del Mar,* Franco Angeli, Milán, 1979.

Smith, Mary Elizabeth, *Picture Writing from Ancient Southern Mexico. Mixtec Places Signs and Maps,* University of Oklahoma Press, Norman, 1973.

Spores, Ronald, *The Zapotec and Mixtec at Spanish Contact,* en *Handbook of Middle American Indians,* University of Texas Press, vol. 3, parte 2, pp. 362-387.

—, *The Mixtec Kings and Their People,* University of Oklahoma Press, Norman, 1967.

—, *An Archaeological Settlement Survey of the Nochistlan Valley, Oaxaca,* Vanderbilt University Publications in Anthropology, Nashville, 1972.

—, "Marital Alliance in the Political Integration of Mixtec Kingdoms", *American Anthropologist,* 1974, núm. 3, pp. 297-311.

—, *Divergence of the Mixteca and the Valley of Oaxaca, 1330-500 b.C.,* en K. V. Flannery-J. Marcus (comps.), *The Cloud People. Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilization,* Academic Press, Nueva York, 1983.

—, *Postclassic Mixtec Kingdoms: Ethnohistoric and Archaeological Evidence,* en K. V. Flannery-J. Marcus (comps.), *The Cloud People. Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilization,* Academic Press, Nueva York, 1983.

—, *The Origin and Evolution of the Mixtec System of Social Stratification,* en K. V. Flannery-J. Marcus (comps.), *The Cloud People. Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilization,* Academic Press, Nueva York, 1983.

Taylor, William B., *Landlord and Peasants in Colonial Oaxaca*, Stanford University Press, Stanford, 1972.

Tutino, John, "Rebelión indígena en Tehuantepec", *Cuadernos Políticos*, 1980, núm. 24, pp. 89-101.

Villa-señor, Joseph Antonio de, *Theatro Americano. Descripción de los Reynos y Provincias de Nueva España*, México, 1746-1748.

Villavicencio, Diego, *Luz y método de confesar idolatrías*, Imprenta de Diego, Puebla, 1692.

West, Robert C., *The 'Relaciones Geograficas' of Mexico and Central America, 1740-1792*, en *Handbook of Middle American Indians. Guide to Ethnohistorical Sources*, University of Texas Press, Austin, 1972, vol. 12, parte 1, pp. 396-462.

Whitecotton, Joseph W., *The Zapotecs. Princes, Priests and Peasants*, University of Oklahoma Press, Norman, 1977. [Edición en español, Fondo de Cultura Económica, 1984.]

Zavala, Silvio-José Miranda, *Instituciones indígenas en la Colonia*, en *La política indigenista en México*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1954.

APÉNDICES

APÉNDICE 1. *Cofradías y hermandades en la región de Oaxaca, 1776/1777-1790/1792*

		Número de doctrinas	*Número de pueblos*	*Número de pueblos sin cofradías*	*Cofradías*	*Hermandades*	*Sin datos (pueblos)*	*Sin fondos (cofradías-hermandades)*
Antequera	1776/1777	8	36	10	58	34	0	0
	1790	3	14	0	33	48	5	0
Cuatro Villas	1776	3	31	9	24	38	0	0
	1790/1792	3	8	0	15	10	0	0
Huaxuapa	1790	15	53	1	78	53	17	2
Huaxolotitlán	1776	2	12	4	15	3	0	0
	1790	1	5	1	8	0	0	0
Huatulco y Huamelula	1776	2	7	0	9	19	0	0
	1790	2	11	0	6	43	s. d.	s. d.
Ixtepexi	1776	1	3	0	10	1	0	s. d.
	1790	2	4	0	13	0	s. d.	s. d.
Juxtlahuaca	1790	1	13	0	27	28	s. d.	s. d.
Miahuatlán	1776	8	42	1	62	50	0	0
	1790	8	s. d.	0	21	37	s. d.	s. d.

Nexapa	1776	13	64	2	140	127	0	11
	1790	14	51	3	100	101	20	0
Nochistlán	1790	6	s. d.	s. d.	0	15	0	0
Tehuantepec	1776	7	29	1	43	41	0	3
	1790	5	15	1	42	0	s. d.	s. d.
Teotila	1776	7	25	8	37	18	0	1
	1790	3	25	0	98	8	1	0
Teococuilco	1777	3	9	0	41	10	0	0
	1790	1	2	0	16	5	0	0
Teozocualco	1777	2	11	0	12	7	0	0
	1790	1	6	0	12	0	s. d.	0
Teposcolula	1777	14	120	0	245	239	0	3
	1790	11	60	12	168	160	16	13
Teotitlán del Camino	1790	5	29	3	130	6	1	16
Tlacolula (Mitla)	1776	5	20	0	27	42	42	0
	1790	4	19	0	36	5	0	0
Xicayán	1790	9	23	1	31	3	0	0
Villaalta	1776	21	77	16	149	56	6	0
Zimatlán	1776	5	25	0	61	5	0	4

APÉNDICE 1 [*continuación*]

		Bienes						
		Principal	*Reales (pesos)*	*Ganado mayor (cabezas)*	*Ganado menor (cabezas)*	*Tierras (número de cofradías-hermandades)*	*Milpa (número de cofradías-hermandades)*	*Nopales*
Antequera	1776/1777	339	3 595	929	2 297	5	[2]	2
	1790	0	2 684	0	160	0	0	0
Cuatro Villas	1776	0	0	495	944	0	29	0
	1790/1792	0	0	135	1 581	1	3	0
Huaxuapa	1790	0	5 764	616	2 345	0	11	0
Huaxolotitlán	1776	0	0	399	2 050	10	0	0
	1790	0	0	0	0	0	0	0
Huatulco y				4 044	0	0	0	0
Huamelula	1776	0	4 149					
	1790	0	0	0	0	0	0	0
Ixtepexi	1776	2 862	s. d.	0	0	0	0	0
	1790	s. d.	s. d.	s. d.	s. d.	s. d.	s. d.	s. d.
Juxtlahuaca	1790	s. d.	s. d.	s. d.	s. d.	s. d.	s. d.	s. d.
Miahuatlán	1776	0	11 402	1 886	0	0	1	6

	1790	s. d.	s. d.	s. d.	s. d.	s. d.	s. d.	s. d.
Nexapa	1776	4 723	4 286	3 760	0	1	0	0
	1790	0	15 302	2 621	0	0	0	0
Nochistlán	1790	0	0	0	8 621	0	0	0
Tehuantepec	1776	2 379	6 019	4 570	1 984	0	0	0
	1790	s. d.	s. d.	s. d.	s. d.	s. d.	s. d.	s. d.
Teotila	1776	9 063	1 239	0	0	0	0	0
	1790	14 597	0	0	0	0	0	0
Teococuilco	1777	4 562	0	0	0	0	0	0
	1790	0	1 227	610	0	0	0	0
Teozocualco	1777	1 895	2 022	2 022	0	0	6	1
	1790	0	0	0	0	0	0	0
Teposcolula	1777	2 321	9 752	6 891	65 511	18	7	1
	1790	0	4 456	3 245	17 822	0	11	0
Teotitlán del Camino	1790	0	2 179	100	1 583	0	28	0
Tlacolula (Mitla)	1776	1	3 952	1 827	5 780	0	0	0
	1790	4 851	155	[1]	[1]	0	[1]	0
Xicayán	1790	0	0	[1]	0	0	0	0
Villaalta	1776	52 332	502	[1]	0	0	[1]	0
Zimatlán	1776	4 195	225	453	4 556	2	0	0

Apéndice 1 [*conclusión*]

		Otros recursos					
		Maguey	*Algodón (arrobas)*	*Limosnas (número de cofradias-hermandades)*	*Mulas aparejadas (número de cofradias-hermandades)*	*Cera (arrobas)*	*Depósitos y créditos (pesos)*
Antequera	1776/1777	0	38	0	0	0	0
	1790	0	0	0	0	35	0
Cuatro Villas	1776	0	0	5	0	s. d.	0
	1790/1792	0	0	0	0	0	0
Huaxuapa	1790	0	0	0	5	0	0
Huaxolotitlán	1776	0	0	0	0	0	0
	1790	0	0	0	0	0	0
Huatulco y Huamelula	1776	0	0	0	0	0	697
	1790	0	0	0	0	0	0
Ixtepexi	1776	0	0	0	0	0	0
	1790	s. d.	s. d.	s. d.	s. d.	s. d.	0
Juxtlahuaca	1790	s. d.	s. d.	s. d.	s. d.	s. d.	0
Miahuatlán	1776	7	0	1	0	0	0
	1790	s. d.	s. d.	s. d.	s. d.	s. d.	0

Nexapa	1776	0	0	0	0	0	0
	1790	0	0	0	0	0	0
Nochistlán	1790	0	0	0	0	0	0
Tehauntepec	1776	0	0	0	7	0	0
Tehuantepec	1776	0	0	s. d.	s. d.	s. d.	0
	1790	s. d.	s. d.	0	0	0	1 464
Teotila	1776	0	324	0	0	0	0
	1790	0	0	0	0	0	0
Teococuilco	1777	0	0	0	0	0	0
	1790	0	0	0	0	0	0
Teozocualco	1777	0	0	0	0	0	0
	1790	0	0	83	0	0	0
Teposcolula	1777	3	0	0	0	0	0
	1790	2	0	0	0	0	0
Teotitlán del Camino	1790	0	0	0	0	0	0
Tlacolula (Mitla)	1776	0	0	0	0	0	0
	1790	0	0	0	0	0	0
Xicayán	1790	0	0	0	0	0	0
Villaalta	1776	0	0	0	0	0	0
Zimatlán	1776	0	0				

FUENTE: 1776-1777: AGN H 312; 1790-1792: AGN CO 1, H 312 y 313-1 y 2.
[1] No se especifica la cantidad poseída.

Apéndice 2. *Cargos políticos en el territorio de la Villa del Marquesado, 1755*

	Villa	*Mexicapa*	*San Jacinto*	*Santa María Azompa*
Gobernador				
Alcalde	2	1	1	1
Regidores	2		5	2
Fiscal	1	1		
Escribano	1		1	1
Principales sin cargos	6	10	0	10

	San Pablo Ixtlahuaca	*Santo Tomás Xochimilco*	*San Juan Chapultepeque*	*San Antonio de la Cal*
Gobernador				
Alcalde	1	1	1	2
Regidores	2	1		1
Fiscal		1	1	1
Escribano	1			2
Principales sin cargos	2	3	10	s. d.

Fuente: AGN HJ 106-6.

APÉNDICE 3. *Cargos políticos en el territorio de Etla, 1737 y 1801*

	Gobernador	*Alcalde*	*Regidor mayor*	*Regidor*	*Mayordomo*	*Alguacil mayor*	*Alguacil*	*Topil*	*Escribano*	*Juez sementeras*	*Tequitlato*	*Cobrador tributos*	*Fiscal iglesia*	*Alguacil de doctrina*	*Sirvientes de la Virgen*
		a b	a b	a b	a b	a b	a b	a b	a b	a b	a b	a b	a b	a b	a b
Asunción		1 1	1 1	– –	– 1	– 1	1 1	– 2	1 1	– –	– 1	– –	1 –	– –	– –
Guadalupe		1 1	1 1	1 1	1 1	1 1	2 –	– 2	1 –	– –	– –	– –	1 –	1 –	– –
Jesús Nazareno		1 1	1 1	– –	– –	1 1	1 2	1 –	– –	– –	– 1	– –	– –	1 –	– –
Natividad		2 2	– 1	2 1	4 3	4 2	2 2	– 1	1 1	1 –	2 –	3 –	– –	– –	– –
San Agustín		1 1	1 1	1 1	– –	1 1	2 2	1 –	1 –	2 –	– –	– –	1 1	1 –	– –
San Gabriel		1 1	1 –	– 1	– 1	1 1	2 –	– 1	1 1	– –	– –	– –	– –	– –	– –
San Miguel		1 1	1 –	– 1	2 1	1 1	1 –	– –	1 –	– –	– –	1 1	– –	1 –	1 –
San Pablo (centro político)		2 2	– 1	2 1	– 2	3 2	3 2	– –	1 1	– –	– –	– –	– –	1 –	– –
San Sebastián		1 1	– –	1 1	– –	1 1	1 –	– –	1 –	– –	– –	– –	– –	1 –	– –
Santa Marta		1 1	1 1	– –	1 –	1 1	1 –	– –	1 –	– –	– –	– 1	– –	– –	– –
Santiago		1 1	1 –	1 2	2 –	1 1	– –	1 2	1 –	– –	– –	– –	1 1	– –	– –
Santo Domingo		2 2	1 1	2 –	4 –	2 1	4 2	– –	1 1	– –	– –	– –	1 –	– –	– –
Soledad		1 1	1 –	1 2	2 3	1 2	1 –	1 2	1 1	1 1	2 2	– –	– –	1 –	– –
Santos Reyes		2 2	– –	2 2	3 –	3 3	2 2	– –	1 1	1 1	– –	– –	1 –	– –	– –
San Juan Guelache		2 2	1 –	2 2	3 2	3 2	3 3	– 1	1 1	1 1	– –	– –	1 –	– –	– –

FUENTE: AGN HJ 8-1.

a = 1737
b = 1801

	Gobernador	*Alcalde*	*Regidor mayor*	*Regidor*	*Fiscal Iglesia*	*Tequitlato*	*Escribano*
	a b	a b	a b	a b	a b	a b	a b
Santa María Azompa	–1	11	1–	12	1–	––	11
San Jacinto	–1	11	–1	21	–1	–1	11
					1–		
San Juan Chilateca	––		–1	11	–1	––	–1
San Pedro Gregoresi	––	s. d. 1	s. d. 1	s. d. –	s. d. 1	s. d. –	s. d. –
San Agustín de las Juntas	–1	11	11	11	–1	–1	–1
San Antonio la Cal	––	11	–1	11	11	11	11
San Martín Chilaa	––	11	––	22	––	––	11
San Miguel las Peras	––	12	––	22	11	12	11
	––	1–	––	2–	––	––	1–
San Pablo Peras	––	11	––	11	11	––	11
	––	––	––	––	––	––	––
Santa Catarina Minas	––	11	–1	21	11	–2	11
San Lucas Tlanechico	––	11	–1	12	11	12	1–
Santo Domingo Tomaltepec	––	11	1–	12	11	––	11
San Francisco y San Sebastián Tutla	––	12	1–	12	–2	––	12
San Raymundo Xalpa	–1	11	––	12	–1	12	11
Santa Cruz Xoxocotlán	–1	–1	–1	–3	–2	––	–1
Santa Ana Zagache	––	11	––	–2	–1	––	
– barrio zapoteco	––	11	––	–2	–1	–1	1
				4–			2
– barrio mixteco	––	11	––	–2	–1	––	1
San Jerónimo Zagache	––	–1	––	11	1–	––	–1
San Jacinto	––	11	–1	12	–2	2–	11
San Andrés Guayapa	––	11	–1	12	–1	––	11
San Pablo Apóstol	––	–2	––	11	11	––	11
Santa Lucía	––	11	––	11	11	––	––
Santa Marta	––	11	–1	21	–1	––	–1
Santa Ana Tlacopaya	–1	22	–1	43	––	––	11
San Pedro Apóstol	––	11	–1	21	1–	––	11
Santiago Cuilapa (centro político)	–1	11	––	44	–2	–3	11

a = 1737; b = 1801; ° = barrio.

FUENTE: AGN HJ 8-1.

distrito de Cuilapa, 1737 y 1801

Alguacil mayor	*Topil*	*Juez*	*Mayordomo comunidad*	*Mayordomo mayor*	*Sacristán*	*Alcalde tesorero*	*Alcalde escuela*	*Golave*	*Alguacil*
a b	a b	a b	a b	a b	a b	a b	a b	a b	a b
1 1	-4	--	2-	--	--	--	--	--	--
2 1	2 2	--	--	--	--	--	--	--	--
1	1 3	-1	--	--	--	--	-1	--	
s. d. 1	s. d. 2	s. d. -	s. d. -	s. d. -	s. d. -	s. d. -	s. d. -	-	-
1 1	1 1	--	--	--	--	--	--	--	--
-1	-3	--	--	--	--	--	--	--	--
-1	-1	--	--	--	--	--	--	--	--
2-	2 4	--	1 2	-1	--	--	--	-2	--
1-	--	--	--	--	--	--	--	--	--
1 1	2 4	--	--	--	--	--	--	--	--
--	2-	--	--	--	--	--	--	--	--
1 1	2 2	1 1	--	--	--	--	-1	--	--
1-	1 3	--	--	--	--	--	--	--	--
1 1	2 2	1 1	2 2	1-	--	--	--	--	--
1 2	-4	1 2	2-	--	--	--	--	--	--
1 2	1 3	--	--	--	--	--	--	--	--
-1	-7	--	--	--	--	--	--	--	--
8 2	1	-1	--	--	1-	-1			
-2	8 2	-1	-1	--	--	1-	-1	--	--
2-		-1	1-						
1 3	1 2	-1	-1	--	--	1-	-1	--	--
-1	-2	--	--	--	--	--	--	--	--
1 1	2 2	--	--	--	--	--	--	--	--
1 1	2 3	1-	2 1	--	2-	--	--	--	--
1 1	1-	--	--	--	--	--	--	--	--
1 1	2 2	--	2 2	--	--	--	--	--	--
1 1	2-	--	-1	--	--	--	--	--	--
2-	-2	1 1	1 1	-2	--	--	-1	--	--
1 1	-4	1 1	2 1	--	--	--	--	--	--
2-	-1	-1	--	-2	--	--	--	--	--

Apéndice 5. *Cargos políticos en el territorio de Yanhuitlán, 1721*

	Yanhuitlán (cab.)	*San Mateo Sustuhe-peque*	*San Pablo Cántaros*	*Santo Domingo Tlatayapa*	*Santa Catarina Adeque*	*San Pedro Quiltongo*
Gobernador	1					
Alcalde	2	1	—	—	—	—
Regidor	11	2	2	1	1	1
Alguacil mayor	1	—	—	—	—	—
Tequitlato	8	—	—	—	—	—
Principales sin cargos	13	s. d.	s. d.	s. d.	s. d.	s. d.

	Santa María Añina	*San Andrés Sachiyo*	*Santiago Ametlán*	*Santa María Andussa*	*San Andrés Tlacosaguala*	*San Agustín Montelos*
Gobernador						
Alcalde	—	—	—	—	—	—
Regidor	1	1	1	1	1	1
Alguacil mayor	—	—	—	—	—	—
Tequitlato	—	—	—	—	—	—
Principales sin cargos	s. d.	s. d.	s. d.	s. d.	s. d.	s. d.

Fuente: bnah o 22.

APÉNDICE 6. *Cargos políticos en el territorio de Cuestlaguaca, 1718*

	Gobernador	*Alcalde*	*Regidor*	*Escribano*	*Alguacil mayor*	*Alguacil*	*Tequitlato*	*Juez sementera*	*Mayordomo comunidad*	*Alguacil de doctrina*
Cuestlaguaca (centro político)	1	2	4	1	2	6	5	2	2	2
Santo Domingo Tepeneme	–	–	1	–	–	2	–	2	2	2
Concepción	–	–	1	1	1	5	1	1	1	1
Santiago de las Plumas	–	–	1	1	–	2	1	2	1	1
San Mateo	–	–	1	–	–	2	1	2	1	1
San Miguel Astlata	–	–	1	–	–	2	1	1	1	1
San Antonio Abad	–	–	1	–	–	2	–	1	1	1
San Francisco	–	–	1	–	1	2	–	1	1	1
La Magdalena	–	–	1	–	1	3	1	1	1	1
Santa Cruz Calpulalpan	–	–	1	–	–	1	–	1	1	1
Natividad	–	–	1	–	–	2	–	1	1	1
Santa Catarina	–	–	1	–	–	1	–	1	–	1

FUENTE: AGN 1 42-9 y 10.

Apéndice 7. *Cargos políticos en el territorio de Teosomulco, 1700*

	Teosomulco (cabecera)	*San Lorenzo*	*Santiaguito*	*Santa Ana*
Gobernador	1	–	–	–
Alcalde	2	–	–	–
Regidor	–	1	–	–
Alguaciles mayores	2	1	1	1
Fiscal	1	1	1	1
Escribano	1	–	–	–
Juez	1	1	–	–
Mayordomo	2	1	–	–
Tequitlatos	2	4	2	1
Topiles	5	3	2	1
Principales sin cargos	9	11	2	4

Fuente: agn c 187-1.

ÍNDICES

ÍNDICE DE CUADROS

II.1. Territorios indios en las jurisdicciones territoriales coloniales divididas según el idioma 58

II.2. Asentamientos existentes en los territorios indios, 1743-1777 61

II.3. Conflictualidad en la Mixteca, 1701-1840 79

III.1. Dinero acumulado en las cajas de comunidad . . . 124

III.2. Recursos de las cajas de comunidad de Oaxaca, Cuilapa, Zagache, Valle Chico y Etla 126

III.3. Fondos monetarios acumulados en las cajas de comunidad de Oaxaca, Cuilapa, Zagache, Valle Chico y Etla, 1781-1794 129

III.4. Exacción colonial de bienes comunitarios en Teposcolula y Yanhuitlán, 1812-1817 131

III.5. Bienes producidos e intercambiados, 1750-1777 . . 145

III.6. Diezmo de la producción animal, 1827-1828 . . . 154

III.7. Estructura del circuito de repartimiento, 1752-1790 . 164

III.8. Repartimientos "a particulares" en Huehuetlán y Huautla (Teotitlán del Camino) y Santa María Osotepeque (Miahuatlán), 1772 y 1777 170

ÍNDICE GENERAL

Introducción 9
Referencias de archivo 19

I. La reelaboración de la idea de espacio 21

1. Los orígenes del proceso ritual: los elementos desencadenantes 22
2. Los dioses y los hombres: el punto de contacto . . 26
3. El momento culminante: sacrificios y maestros . . 32
4. Un proceso ritual 39
5. Conclusión: espacio y territorio 49

II. La reconstitución de los territorios indios 52

1. Territorio hispánico y territorio indio 53
2. La estructura del territorio indio 57
3. Las tensiones de la territorialidad 69
4. Territorialidad y comunidad 85
5. El significado de la territorialidad 103

III. Las estrategias económicas y sociales de la etnicidad . . 109

1. Recursos internos y recursos externos 110
2. Flexibilidad e intercambiabilidad de los recursos . . 117
3. Compensación e integración en la circulación de los bienes 144
4. Recursos y necesidades 171

IV. Jerarquización de la sociedad y de la política . . . 180

1. Principios y esquemas organizativos 181
2. La revitalización de la jerarquía: la palestra electoral 190
3. La regulación política y social de los territorios indios 206
4. Jerarquía y etnicidad 223

Consideraciones finales. Identidad étnica y nacionalidad . . 227

Bibliografía 239

Apéndices 245